Georg Lukács

ONTOLOGIA EXISTENȚEI SOCIALE

vol. 2

Editura politică

Georg Lukács

ONTOLOGIA EXISTENȚEI SOCIALE / vol. 2

Traducere din limba germană :
GEORGE PURDEA,
RADU STOICHIȚĂ,
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Coordonare terminologică :
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

1986

Editura Politică, București

Cuprins

Notă asupra traducerii

Asemeni primului volum din *Ontologia existenței sociale* publicat de Editura politică în 1982, cel de-al doilea volum, care concentrează partea principală a contribuției teoretice a lui Lukács, a fost tradus, cu excepția capitolului *Munca*, după dactilograma manuscrisului a cărui definitivare a fost împiedicată de moartea autorului (fotocopiile acestei dactilograme ne-au fost puse la dispoziție de arhiva Lukács din Budapesta). De aici și un număr de dificultăți suplimentare create de numeroasele modificări, adăugiri printre rînduri sau pe marginea paginii, ștersături, repetiții inutile, paranteze nesfîrșite și chiar nonsensuri datorate unor greșeli de dactilografiere. Pentru depășirea acestor dificultăți am apelat cu folos la traducerile maghiară și italiană ale lucrării.

Traducerea capitolului *Munca*, realizată de Radu Stoichiță și Vasile Dem. Zamfirescu, a mai fost tipărită în 1975 în volumul din colecția *Idei contemporane*. Anii care s-au scurs de atunci au impus revizuirea ei dintr-o nouă perspectivă. Din păcate, încetarea din viață a lui Radu Stoichiță a lipsit acest travaliu de aportul său. De aceea, întreaga răspundere pentru noua variantă revine lui Vasile Dem. Zamfirescu. Întregul text a fost supus unei munci de reelaborare cu scopul de a-i spori exactitatea, fluența și claritatea. Principala noutate față de vechea traducere este de ordin *terminologic*. Astfel, traducerea din 1975 estompa unul din termenii cheie ai acestui capitol, precum și ai întregii părți a doua — termenul de *alternativă* —, redîndu-l inconsecvent, cînd prin alternativă, cînd prin opțiune, ulima soluție fiind și inexactă. Necesitatea de a repune în atenție conceptul central de *alternativă* a condus spre soluții care în limba română pot comporta o anumită ambiguitate : „Alternativcharacter" a fost tradus prin „caracter alternativ" și „Alternativentscheidung" prin „decizie alternativă". Sensul celor doi echivalenți românești este în text întotdeauna, în cazul primului, de act, praxis etc., bazat pe alternative,

în cazul celui de al doilea, de decizie realizată în funcție de alternative. De asemenea, s-a renunțat la redarea prin nefireasca substantivare „trebuiele" a termenului german „Sollen", el fiind tradus prin „imperativul". A fost modificată și traducerea unui alt termen important în gîndirea lui Lukács : „das übergreifende Moment" nu a mai fost redat prin inexactul „moment de depășire", ci prin „moment predominant".

Celelalte trei capitole ale părții a doua *Reproducția, Ideaticul și ideologia, Înstrăinarea,* au fost traduse de George Purdea. Dintre soluțiile de traducere a unor termeni din aceste capitole merită menționate următoarele :

„Die Vergegenständlichung" a fost redat prin „obiectualizare", și nu prin „obiectivare", așa cum s-a procedat în alte traduceri. Această opțiune a fost determinată de faptul că Lukács operează, în conceptul unitar de muncă așa cum apare la Marx, distincția între *obiectualizare* și *exteriorizare* (Entäusserung). Primul termen desemnează transformarea existenței în sine (Ansichsein) în existență pentru noi (Fürunssein), transformare mijlocită de muncă, faptul dacă omul este sau nu conștient de aceasta fiind neesențial. Al doilea indică gradul implicării personalității subiectului institutor în actul muncii și în rezultatul acesteia (vezi în special capitolul *Înstrăinarea*). În plus, în cîteva locuri apare și termenul „Objektivierung" prin care Lukács desemnează munca în calitate de act unitar ce înglobează obiectualizarea și exteriorizarea. Acest termen a fost tradus prin „obiectivare". Pentru a evita orice confuzie, „Objektivation" a fost tradus prin „obiectivație", mai ales că la Lukács are un sens specializat și anume acela de produs ideatic relativ autonom (arta, știința, filozofia, dreptul, religia), care are ca punct de plecare viața cotidiană și constituie un răspuns la *hic et nunc*-ul social-istoric. „Entäusserung" a fost tradus nu numai prin exteriorizare, ci și prin „înstrăinare", atunci cînd contextul a cerut-o, echivalent prin care a fost redat și „Entfremdung".

Termenul „Dinghaftigkeit" a fost tradus prin „reitate", iar „Verdinglichung" prin „reificare", respectîndu-se astfel nuanța neutră a primului și cea peiorativă indicînd o înstrăinare, a celui de-al doilea.

O anumită dificultate de înțelegere poate fi provocată de faptul că Lukács folosește, în special în capitolul *Ideaticul și ideologia*, unul și același termen — „ontologisch" (ontologic), cînd pentru a desemna reprezentările, ideile referitoare la existență, cînd pentru a desemna existența însăși. Semnalăm aici această problemă întrucît nu am considerat oportună traducerea diferită a termenului în funcție de context, ceea ce ar fi reprezentat, credem, o imixtiune în text.

În ce privește colaborarea dintre traducători, ea s-a realizat în felul următor : o parte a soluțiilor terminologice le-am stabilit împreună, ceea ce a ușurat efortul de coordonare terminologică a unui text atît de amplu, verificarea exactității traducerii, coordonarea ei terminologică și stilistică revenindu-i lui Vasile Dem. Zamfirescu, care, în calitate de traducător a trei capitole din volumul I, a asigurat și unitatea terminologică dintre acesta și volumul II.

TRADUCĂTORII

Capitolul I

MUNCA

Dacă ne propunem să prezentăm ontologic categoriile specifice ale existenţei sociale, derivarea lor din formele de existenţă anterioare, legătura lor cu acestea, întemeierea lor pe acestea, deosebirea lor faţă de acestea, trebuie să începem cu analiza muncii. Desigur, nu trebuie uitat niciodată faptul că fiecare treaptă a existenţei, atît în întregul ei, cît şi în detalii, are un caracter de complex, cu alte cuvinte chiar şi categoriile ei centrale şi determinante nu pot fi adecvat înţelese decît în cadrul şi pe baza caracteristicii de ansamblu a respectivului nivel al existenţei. Chiar şi o examinare superficială a existenţei sociale ne relevă conexiunea indisolubilă a categoriilor ei fundamentale, ca munca, limbajul, cooperarea şi diviziunea muncii, ne relevă noi raporturi ale conştiinţei cu realitatea şi, de aceea, cu sine însăşi etc. Nici una dintre acestea nu poate fi adecvat înţeleasă dacă e luată izolat ; să ne gîndim, de pildă, la fetişizarea tehnicii „descoperită" de pozitivism şi care a influenţat puternic pe anumiţi marxişti (Buharin), jucînd şi în zilele noastre un rol care nu este de neglijat — şi aceasta nu doar la cei care elogiază orbeşte universalitatea manipulării, astăzi atît de influentă, ci şi la oponenţii dogmatici ai acestora de pe poziţiile eticii abstracte.

Pentru elucidarea problemei trebuie să ne întoarcem la metoda celor două căi a lui Marx, deja analizată de noi, să descompunem mai întîi prin abstragere analitică noul complex existențial, ca pe fundamentul astfel dobîndit să putem reveni sau înainta la complexul existenței sociale nu doar ca la ceva dat, și deci doar reprezentat, ci și conceput în totalitatea sa reală. În realizarea acestui obiectiv ne vor oferi un anumit ajutor metodologic tendințele de dezvoltare a diferitelor modalități de existență, de asemenea deja cercetate de noi. Știința contemporană începe să desprindă concret urmele genezei organicului din anorganic, arătînd că în anumite condiții (de atmosferă, presiune etc.) pot apărea complexe extrem de primitive, în care sînt deja prezente în germene caracteristicile fundamentale ale organicului. Firește, acestea nu mai pot exista în ambianța concretă de astăzi, putînd fi reproduse doar pe cale experimentală. Iar teoria evoluției organismelor ne arată cum treptat, foarte contradictoriu, cu multe fundături, categoriile specific organice ale reproducției dobîndesc rolul dominant în organisme. Este, de exemplu, caracteristic că întreaga reproducție a plantelor se realizează — de regulă, cu unele excepții lipsite de importanță — pe baza schimbului de substanțe cu natura anorganică. Abia în regnul animal, schimbul de materii se realizează total sau cel puțin precumpănitor în sfera organicului și, iarăși de regulă, chiar și substanțele anorganice necesare sînt prelucrate numai printr-o atare mijlocire. Drumul evoluției este acela al predominației maxime a categoriilor specifice unei sfere a vieții asupra acelora care își trag existența și eficiența într-un fel ireductibil din sfera de existență inferioară.

În raport cu existența socială, acest rol de sferă inferioară îl are organicul (și prin intermediul lui, firește, și sfera anorganicului). Ne-am referit deja în alte contexte la acest sens al dezvoltării sociale, sens caracterizat de Marx ca „retragere a granițelor naturii". Desigur, o reproducere experimentală a trecerii de la faza predominării organicului la socialitate este de la bun început exclusă. Hic et nunc-ul social al unui atare stadiu de trecere este imposibil de reconstituit experimental din cauza ireversibilității istoriei existenței sociale. Așadar, nu putem realiza o cunoaștere nemijlocită și precisă a acestei transformări a existenței organice în existență socială. Maximum realizabil este o cunoaștere post festum, o aplicare a metodei lui Marx, potrivit căreia anatomia omului ne

oferă cheia anatomiei maimuței, și deci stadiul mai primitiv poate fi reconstruit mintal pornind de la cel superior lui, de la direcția și tendințele dezvoltării acestuia. O maximă apropiere ne-o permit săpăturile arheologice, care aruncă o lumină asupra diverselor etape ale trecerii, atît din punct de vedere anatomico-fiziologic, cît și din punct de vedere social (unelte etc.). Saltul însă rămîne, totuși, salt și nu poate, în ultimă instanță, fi pe deplin lămurit conceptual decît prin experimentul mintal menționat.

Trebuie să ne fie deci întotdeauna clar că e vorba despre o trecere — ontologic necesară — prin salt de la un nivel existențial la altul, calitativ diferit de acesta. Speranța primei generații de darviniști de a descoperi veriga lipsă (missing link) dintre maimuță și om a fost inevitabil zadarnică, deoarece caracteristicile biologice pot lămuri numai etapele de trecere, dar niciodată saltul însuși. Am arătat însă totodată că descrierea, oricît de precisă, a diferențelor psiho-fizice dintre om și animal nu va putea surprinde faptul ontologic al saltului (și al procesului real în care el se înfăptuiește) atîta timp cît nu va fi în stare să lămurească apariția acestor caracteristici ale omului pe baza existenței sale sociale. Experimentele psihologice cu animalele cele mai dezvoltate, în primul rînd maimuțele, pot contribui tot atît de puțin la lămurirea esenței acestor noi corelații. Se uită ușor, cu acest prilej, caracterul artificial al condițiilor de viață în care sînt puse aceste animale. În primul rînd, e înlăturată fireasca nesiguranță a existenței lor (căutarea hranei, primejdiile), în al doilea rînd, aceste animale nu lucrează cu unelte făcute de ele, ci cu unelte realizate și combinate de către experimentator etc. Or, esența muncii omului se întemeiază, în primul rînd, pe faptul că ea apare în procesul luptei pentru existență, iar în al doilea rînd, pe faptul că toate etapele ei sînt produse ale activității omului însuși. De aceea, anumite asemănări, adesea mult exagerate, trebuie privite cît se poate de critic. Unicul moment cu adevărat instructiv constă în faptul că în comportamentul animalelor superioare se constată o mare elasticitate ; un caz limită special, situat calitativ pe o treaptă și mai înaltă, trebuie să-l fi reprezentat specia la care saltul la muncă a reușit efectiv ; speciile existente astăzi se află sub acest raport, evident, pe o treaptă mult inferioară, de la care nici o punte nu duce spre munca autentică.

Întrucît aici e vorba despre complexul concret al socialității ca formă de existență, se poate pune cu drept cuvînt întrebarea de ce am ales tocmai munca din acest complex și i-am atribuit o asemenea poziție privilegiată în acest proces și în saltul pe care l-a constituit apariția omului. Examinînd lucrurile ontologic, răspunsul este mai simplu decît pare la prima vedere. Toate celelalte categorii ale acestei forme de existență au deja prin esența lor un caracter net social ; însușirile, felul lor de a acționa se manifestă abia în cadrul existenței sociale deja constituite și, oricît de incipient este modul lor de manifestare, el presupune saltul deja înfăptuit. Numai munca are, prin natura ei ontologică, un evident caracter de trecere. Ea este, prin esența ei, o relație între om (societate) și natură, și anume atît anorganică (unealtă, materie primă, obiectul muncii etc.), cît și organică, relație care, în anumite privințe, poate să se încadreze și ea, firește, în seria menționată, dar care, înainte de toate, marchează chiar în omul care muncește trecerea de la simpla existență biologică la existența socială. Marx spune, de aceea, cu deplină dreptate : „În calitate de creatoare de valori de întrebuințare, de muncă utilă, munca este deci o condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului“ [1]. În acest text referitor la geneza umanului nu trebuie să ne supere termenul prin excelență economic „valoare de întrebuințare“. Înainte ca valoarea de întrebuințare să fi ajuns într-un raport de reflexie cu valoarea de schimb, ceea ce se poate întîmpla doar pe o treaptă relativ mult mai înaltă, valoarea de întrebuințare nu desemnează nimic altceva decît simplul produs al muncii, produs pe care omul este în stare să-l utilizeze cu folos în reproducția existenței sale. În muncă sînt cuprinse in nuce toate determinațiile care, după cum vom vedea, constituie esența noului în existența socială. Munca poate fi deci considerată ca fenomen originar, ca model al existenței sociale ; lămurirea acestor determinații ne dă, ca urmare, o imagine atît de pregnantă a trăsăturilor ei esențiale, încît ni se pare metodologic avantajos să începem cu analiza ei.

---

[1] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 57.

Trebuie să ne fie însă clar că prin această considerare izolată a muncii ca fenomen de bază se realizează o abstracţie ; formarea socialităţii, prima diviziune a muncii, limbajul etc., e drept, iau naştere din muncă, dar nu într-o ordine temporală clar determinabilă, ci în esenţa lor, simultan. Facem deci aici o abstracţie sui generis ; din punct de vedere metodologic, ea are un caracter asemănător cu acele abstracţii de care ne-am ocupat temeinic atunci cînd am analizat structura de idei din *Capitalul* lui Marx. Prima ei suprimare se realizează încă în al doilea capitol, în cadrul cercetării procesului de reproducţie a existenţei sociale. Aşadar, această formă a abstracţiei, întocmai ca la Marx, nu înseamnă că asemenea probleme sînt anulate — desigur, numai temporar —, ci doar că ele apar aici oarecum numai la margine, la orizont şi că studiul lor adecvat, concret şi total este rezervat unor stadii mai dezvoltate ale cercetării. Pentru moment, ele sînt puse în lumină numai în măsura în care sînt legate nemijlocit cu munca — concepută abstract — şi sînt consecinţe ontologice directe ale ei.

1. Munca — instituire teleologică

Este un merit al lui Engels de a fi plasat munca în centrul procesului de umanizare a omului. Şi el cercetează premisele biologice ale noului ei rol în acest salt de la animal la om. El le găseşte în diferenţierea pe care a dobîndit-o funcţia vitală a mîinii încă la maimuţă. „Ea serveşte cu precădere pentru a culege şi a ţine hrana, aşa cum fac şi unele mamifere inferioare cu labele dinainte. Cu ajutorul mîinii, unele maimuţe îşi construiesc culcuşuri în copaci sau chiar, ca cimpanzeul, un acoperiş printre ramuri pentru a se apăra de intemperii. Cu ea apucă o bîtă ca să se apere de duşmani sau îi bombardează pe aceştia din urmă cu fructe şi pietre“. Engels indică însă cu aceeaşi fermitate că, în ciuda unor atari pregătiri, aici mai trebuie avut în vedere un salt care nu se mai realizează înăuntrul sferei organicului, ci reprezintă o depăşire principială, calitativă, ontologică, a acestei sfere. În acest sens, Engels spune, referindu-se la mîna maimuţei şi mîna omului : „Numărul şi dispoziţia generală a oaselor şi a muşchilor sînt identice la amîndouă, însă mîna celui mai primitiv sălbatic poate executa sute de operaţii pe care nici o mînă de maimuţă nu le poate imita. Nici o mînă de

maimuţă n-a confecţionat vreodată nici cel mai grosolan cuţit de piatră"[2]. Engels scoate în evidenţă cu acest prilej procesul foarte îndelungat prin care se realizează această trecere, ceea ce nu schimbă însă cu nimic caracterul ei de salt. O investigare lucidă şi corectă a acestei probleme ontologice trebuie să aibă mereu în vedere că acest salt înseamnă o schimbare calitativă şi structurală în existenţă, schimbare în cadrul căreia, deşi etapa iniţială cuprinde în sine anumite premise şi posibilităţi ale etapelor ulterioare, acestea din urmă, totuşi, nu pot fi dezvoltate din prima printr-o simplă continuitate rectilinie. Esenţa saltului o constituie această ruptură în continuitatea normală a dezvoltării, nu apariţia bruscă sau lentă în timp a noii existenţe. Despre problema fundamentală a acestui salt în cazul muncii vom vorbi în continuare. Trebuie să menţionăm însă aici că Engels are dreptate cînd derivă socialitatea şi limbajul nemijlocit din muncă. Aceste probleme le vom trata mai tîrziu, potrivit planului nostru de expunere. Aici ne vom referi doar succint la faptul că aşa-numitele societăţi animale (precum şi „diviziunea muncii" în general în regnul animal) constituie diferenţieri fixate biologic, aşa cum se poate observa cel mai bine în „statul albinelor". Din această pricină, oricum s-ar fi născut o atare organizare, ea nu mai posedă în sine nici o posibilitate imanentă de dezvoltare; ea nu este decît un mod specific de acomodare a unei specii animale la ambianţa ei; cu cît funcţionează mai bine „diviziunea muncii" astfel apărută, cu cît ea este mai puternic ancorată biologic, cu atît mai puţin poate evolua. După cum vom vedea, diviziunea muncii produsă de muncă în societatea omenească dă naştere, dimpotrivă, propriilor ei condiţii de reproducţie, şi anume în aşa fel încît reproducţia simplă a ceea ce există la un moment dat e doar cazul limită al tipicei reproducţii lărgite. Acest fapt nu exclude, fireşte, apariţia unor impasuri în dezvoltare, dar cauzele acestora sînt condiţionate întotdeauna de structura respectivei societăţi, şi nu de caracteristicile biologice ale membrilor ei.

Marx arăta, vorbind despre esenţa muncii deja devenită adecvată: „Noi presupunem munca într-o formă proprie exclusiv omului. Păianjenul efectuează operaţii

[2] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 20, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 469.

asemănătoare celor ale țesătorului, iar albina face de rușine, prin construcția celulelor ei de ceară, pe mulți arhitecți. Ceea ce deosebește însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construiește celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa" [3].

Prin aceasta este exprimată categoria centrală ontologică a muncii : prin muncă se realizează o instituire teleologică înăuntrul existenței materiale, marcînd nașterea unei noi obiectualități. Astfel, munca devine, pe de o parte, model pentru orice practică socială, întrucît în cadrul acesteia se realizează necontenit — chiar dacă prin mijlociri foarte ramificate — instituiri teleologice, în ultimă instanță materiale. Firește, așa cum vom vedea mai tîrziu, faptul că munca poate fi considerată ca model pentru acțiunea oamenilor în societate nu trebuie să fie exagerat, considerat ca o schemă generală ; tocmai luarea în seamă a deosebirilor foarte importante demonstrează înrudirea ontologică esențială, căci aceste deosebiri evidențiază că munca poate servi drept model pentru înțelegerea altor instituiri social-teleologice, ea fiind, potrivit existenței ei, forma lor originară. Simplul fapt că munca reprezintă realizarea unei instituiri teleologice este o experiență elementară a vieții de toate zilele pentru toți oamenii, din care pricină acest fapt a și devenit o componentă de neînlăturat pentru orice gîndire, de la conversația zilnică pînă la economie și filozofie. Problema care se pune aici nu e aceea a acceptării sau respingerii caracterului teleologic al muncii, adevărata problemă constă în faptul că generalizarea aproape nelimitată a acestui fapt elementar — repetăm : de la viața cotidiană pînă la mit, religie și filozofie — trebuie supusă unei autentice analize critice ontologice.

Nu este, prin urmare, deloc surprinzător faptul că mari gînditori care s-au preocupat mult și în profunzime de existența socială, ca Aristotel sau Hegel, au înțeles

[3] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 190—191.

cel mai limpede caracterul teleologic al muncii, că analizele lor de structură necesită doar unele adăugiri, dar în nici un caz corectări decisive, pentru a-și păstra valabilitatea și în zilele noastre. Problema ontologică propriu-zisă se naște din aceea că modul teleologic de instituire — și la Aristotel și la Hegel — nu rămîne limitat la muncă (sau într-un sens mai larg, dar justificat, la practica omenească în genere), ci este ridicat la nivelul unei categorii cosmologice universale, ceea ce face ca de-a lungul întregii istorii a filozofiei să se ivească un raport de concurență între cauzalitate și teleologie, o antinomie insolubilă. Este cunoscut faptul că finalitatea determinantă la nivelul organicului l-a fascinat în așa măsură pe Aristotel — asupra gîndirii căruia a exercitat o profundă influență preocuparea sa pentru biologie și medicină —, încît, în sistemul său, teleologiei obiective a realității îi revine un rol hotărîtor. Tot atît de cunoscut este și faptul că Hegel, care a înfățișat caracterul teleologic al muncii mai concret și mai dialectic decît Aristotel, a făcut, la rîndul său, din acest principiu teleologic motorul istoriei și prin aceasta al întregii sale viziuni despre lume. (Ne-am referit la unele dintre aceste probleme în capitolul despre Hegel.) Și astfel, această opoziție străbate, de la începuturile filozofiei pînă la armonia prestabilită a lui Leibniz, întreaga istorie a gîndirii și a religiilor.

Referirea la religii se întemeiază pe caracteristica teleologiei de a fi o categorie obiectiv-ontologică. Pe cînd cauzalitatea este un principiu al automișcării, adică al mișcării care se desfășoară de la sine, caracter care se menține chiar și atunci cînd un șir cauzal își are punctul de plecare într-un act de conștiință, teleologia este prin esența ei o categorie instituită : orice proces teleologic comportă instituirea unui scop și implicit o conștiință care instituie scopul. De aceea, a institui înseamnă în acest context nu numai a ridica în conștiință, ca în cazul altor categorii, în primul rînd în cazul cauzalității, ci conștiința inițiază prin actul instituirii un proces real, și anume unul teleologic. A institui are aici, prin urmare, un caracter ontologic insuprimabil. De aceea, concepția teleologică asupra naturii și istoriei înseamnă nu numai finalitate, desfășurarea lor conform unui scop, ci implică și faptul că existența lor, mișcarea lor, atît procesul în totalitatea lui, cît și în detaliu, trebuie să aibă un creator

conştient. Trebuinţa care dă viaţă unor atari concepţii despre lume nu numai la autorii filistini de teodicee din secolul al XVIII-lea, ci şi la gînditori lucizi şi profunzi, ca Aristotel şi Hegel, este o trebuinţă umană elementară şi primitivă : trebuinţa unui sens al vieţii care să guverneze cursul lumii şi mai ales evenimentele vieţii individuale. Chiar şi după ce dezvoltarea ştiinţei a destrămat acea ontologie religioasă, în care principiul teleologic putea să se desfăşoare nestingherit la nivel cosmic, această trebuinţă primitivă şi elementară supravieţuieşte, totuşi, în gîndirea şi simţirea vieţii de toate zilele. Ne putem referi nu numai la ateistul Niels Lyhne, care la căpătîiul copilului său muribund a încercat să influenţeze printr-o rugăciune procesul teleologic dirijat de Dumnezeu ; această atitudine aparţine în genere forţelor psihice fundamentale care determină viaţa de toate zilele. N. Hartmann în analiza sa a gîndirii teleologice formulează această situaţie foarte pertinent : „Aici se manifestă tendinţa de a întreba cu orice prilej : Pentru ce trebuie să se petreacă lucrurile tocmai aşa ? Pentru ce trebuie să mi se întîmple tocmai mie ? sau : Pentru ce trebuie să sufăr astfel ? Pentru ce a trebuit să moară atît de tînăr ? La orice întîmplare care ne «afectează» într-un fel ne simţim îndemnaţi să punem asemenea întrebări, chiar dacă acest fapt nu ar fi decît expresia unei nedumeriri, a unei neajutorări. Se presupune în mod tacit că oricum acestea ar putea fi bune la ceva ; se caută un sens, se caută să se surprindă în faptul întîmplat o justificare. Ca şi cum în viaţă tot ce se întîmplă ar trebui să aibă un sens". El arată, de asemenea, că pe planul limbajului şi al exprimării gîndirii acel „pentru ce ?" se poate preschimba adesea într-un „de ce ?", fără ca prin aceasta să fie împinsă în umbră dominanta finalistă [4]. Este uşor de înţeles că, dată fiind adînca înrădăcinare a acestui fel de a gîndi şi de a simţi în viaţa de toate zilele, foarte rar se realizează o ruptură radicală cu dominaţia teleologiei în natură, viaţă etc. ; această cerinţă religioasă, atît de permanent activă în viaţa de toate zilele, se face simţită şi în alte domenii în afară de viaţa personală a fiecăruia.

Această sciziune poate fi observată limpede şi la Kant. Caracterizînd viaţa organică drept „finalitate fără scop", Kant a circumscris genial esenţa ontologică a sfe-

---

[4] N. Hartmann. *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951, S. 13.

rei organice a existenței. El combate printr-o justă critică teleologia superficială a teodiceelor predecesorilor săi, care chiar și în simpla favorizare a unui lucru de către altul vedeau realizarea unei teleologii transcendente. El deschide astfel drumul către adevărata cunoaștere a acestei sfere a existenței, întrucît apare posibil faptul ca din simple conexiuni necesare cauzale (și, totodată, întîmplătoare) să ia naștere structuri ale existenței înăuntrul cărora ajung a fi valabile legități (adaptarea, reproducerea individului și a speciei) pe care pe drept le putem caracteriza ca fiind obiectiv adecvate unui țel. Kant își închide însă singur drumul care l-ar fi putut conduce, pe baza acestor constatări, la adevărata problemă. Cauza este procedeul său metodologic obișnuit de a încerca să soluționeze gnoseologic probleme ontologice. Și, întrucît teoria sa despre cunoașterea obiectiv valabilă este orientată exclusiv spre matematică și fizică, el trebuie să ajungă la concluzia că geniala sa idee nu poate avea urmări gnoseologice pentru știința despre organic. Intr-o formulare devenită celebră, el spune : „...pentru oameni este absurd chiar și faptul de a spera că s-ar putea ivi cîndva un Newton care ne-ar face să înțelegem fie și numai producerea unui fir de iarbă după legi ale naturii, pe care nu le-a orînduit nici o intenție“ [5]. Problematica acestei aserțiuni nu se manifestă doar în faptul că, după trecerea a nici măcar o sută de ani, ea a fost infirmată de teoria evoluției chiar în prima ei formulare darvinistă. Engels îi scrie lui Marx după ce l-a citit pe Darwin : „Teleologia nu fusese încă nimicită sub unul din aspectele ei, dar acum acest lucru s-a făcut“. Iar Marx, deși are rezerve în privința metodei lui Darwin, constată că opera lui Darwin „ne oferă o bază istorică-naturală pentru concepțiile noastre“ [6].

O altă consecință și mai importantă a încercării kantiene de a formula și răspunde gnoseologic la probleme ontologice constă în aceea că, în ultimă instanță, problema ontologică însăși rămîne nedecisă și că gîndirea ajunge la un punct mort, atingînd o anumită limită determinată „critic“ a domeniului ei de acțiune, adică ajunge să nu

---

[5] Kant. *Critica facultății de judecare*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 295.

[6] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 29, Editura politică, București, 1968, p. 468 ; K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 30, Editura politică, București, 1969, p. 117.

mai poată răspunde la întrebare nici pozitiv, nici negativ, în cadrul obiectivității. În felul acesta, tocmai prin intermediul criticii cunoașterii se lasă o ușă deschisă pentru speculații transcendente, adică pentru o recunoaștere pînă la urmă a posibilității soluțiilor teleologice, chiar dacă acestea nu sînt recunoscute de Kant pentru domeniul științei. Ne gindim, în primul rînd, la concepția — ulterior determinantă pentru Schelling — despre intuitivul *intellectus archetypus,* pe care noi, oamenii, nu-l posedăm, dar a cărui existență, potrivit lui Kant, „nu conține vreo contradicție“ [7] și care ar fi în stare să rezolve atari probleme. Din această pricină, problema cauzalității și a teleologiei apare, de asemenea, în forma lucrului în sine incognoscibil pentru noi. În zadar respinge Kant pretențiile teologiei : această negație se limitează la cunoașterea „noastră“, căci și teologia ridică pretenția de a fi știință, și rămîne, din această cauză, în măsura în care vrea să fie știință, supusă autorității criticii cunoașterii. Nu se merge mai departe de afirmația că în cunoașterea naturii explicațiile bazate pe cauzalitate și cele bazate pe teleologie se exclud reciproc, iar acolo unde Kant cercetează practica omenească, el își îndreaptă atenția exclusiv asupra formei ei celei mai înalte, celei mai subtile, celei mai sociale prin originea ei, asupra moralei pure, care din această pricină nu rezultă la el dialectic din activitățile vieții (societății), ci se află într-o opoziție esențială și de neînlăturat în raport cu aceste activități. Și aici, așadar, problema propriu-zis ontologică rămîne fără răspuns.

Ca în orice problemă autentică a ontologiei, răspunsul corect are și aici, în nemijlocirea lui, un caracter aparent banal, funcționînd ca un fel de ou al lui Columb. Totuși, este suficient să examinăm ceva mai îndeaproape determinațiile conținute în soluția dată de Marx teleologiei muncii pentru a vedea implicațiile ei vaste și hotărîtoare pentru rezolvarea unor false grupuri de probleme. Din atitudinea lui Marx față de Darwin reiese clar — lucru care, de altfel, este ceva de la sine înțeles pentru orice cunoscător al gîndirii lui — că el contestă existența oricărei teleologii în afara muncii (a practicii umane). La Marx, cunoașterea teleologiei muncii depășește cu mult încercările de soluționare ale unor pre-

[7] Kant. *Op. cit.*, § 77.

cursori atît de mari ca Aristotel și Hegel, deoarece pentru ei munca este nu una dintre numeroasele forme de manifestare a teleologiei în general, ci singurul punct în care o instituire teleologică poate fi indicată ontologic ca moment real al realității materiale. Această cunoaștere corectă a realității clarifică sub raport ontologic un întreg șir de probleme. Este prima oară cînd caracteristica reală hotărîtoare a teleologiei — și anume că ea poate dobîndi realitate numai ca instituire — capătă o bază reală simplă și ușor inteligibilă : nu este necesar să repetăm determinația ei marxistă pentru a vedea că nici o muncă nu ar fi cu putință dacă nu ar fi precedată de o astfel de instituire, care să-i determine procesul în toate etapele lui. Această caracteristică specifică a muncii au sesizat-o clar, desigur, și Aristotel și Hegel ; întrucît însă ei încercau să conceapă tot teleologic atît lumea organicului, cît și mersul istoriei, au fost nevoiți să născocească pretutindeni un subiect al instituirii necesare (spiritul lumii la Hegel), realitatea transformîndu-se ca urmare, vrînd-nevrînd, într-un mit. Prin stricta și exacta limitare de către Marx a teleologiei la muncă (la practica socială), prin eliminarea ei din toate celelalte sfere ale existenței, teleologia nu pierde nimic din însemnătatea ei ; dimpotrivă, aceasta crește prin faptul — care se cere analizat — că cea mai înaltă treaptă cunoscută de noi a existenței, treapta socială, abia printr-o astfel de acțiune reală a teleologicului înăuntrul ei se constituie propriu-zis, se desprinde de treapta care constituie baza existenței ei, de viața organică, devenind o nouă modalitate de-sine-stătătoare a existenței. Putem vorbi rațional despre existența socială numai dacă înțelegem că geneza ei, desprinderea ei de baza ei, independența ei se întemeiază pe muncă, adică pe constanta realizare a unor instituiri teleologice.

Acest prim moment are însă consecințe filozofice cu implicații foarte ample. Sînt cunoscute din istoria filozofiei luptele ideologice în jurul cauzalității și teleologiei ca baze categoriale ale realității și ale mișcărilor ei. Orice filozofie de orientare teologică era obligată, pentru a-și aduce dumnezeul la unison cu cosmosul, cu lumea oamenilor, să trîmbițeze superioritatea teleologiei față de cauzalitate ; chiar dacă Dumnezeu nu face altceva decît să întoarcă ceasul lumii și să pună astfel în mișcare sistemul cauzal, o asemenea ierarhie creator-creație, ca și priori-

tatea instituirii teleologice, devine inevitabilă. Pe de altă parte, orice materialism premarxist, care respingea crearea transcendentă a lumii, trebuia, totodată, să conteste şi posibilitatea unei teleologii real active. Noi am văzut că şi Kant — desigur, în terminologia sa orientată gnoseologic — a trebuit să vorbească de incompatibilitatea cauzalităţii şi teleologiei. Dacă se admite dimpotrivă, aşa cum face Marx, că teleologia este o categorie real-activă exclusiv în muncă, rezultă de aici nemijlocit o coexistenţă concretă, reală şi necesară a cauzalităţii cu teleologia; ele rămîn, e drept, contrarii, dar numai înăuntrul unui proces unitar real, al cărui dinamism e întemeiat pe interacţiunea acestor contrarii, proces care, pentru a da fiinţă acestei interacţiuni ca realitate, preschimbă cauzalitatea, fără însă a-i afecta altfel esenţa, într-una, de asemenea, instituită.

Pentru a vedea absolut limpede acest lucru, putem lua în consideraţie şi analizele muncii realizate de Aristotel şi Hegel. Aristotel distinge înăuntrul muncii componentele gîndire (noesis) şi înfăptuire (poesis). Prin prima componentă se instituie scopul şi se cercetează mijloacele realizării lui, prin cea de-a doua, ţelul astfel instituit ajunge la realizare [8]. Cînd N. Hartmann descompune analitic prima componentă în două acte, anume instituirea scopului şi cercetarea mijloacelor, el concretizează, într-un mod just şi rodnic în învăţăminte, ideea inovatoare a lui Aristotel, dar nu schimbă nemijlocit nimic hotărîtor în ceea ce priveşte esenţa ei ontologică [9]. Căci aceasta rezidă în faptul că o schiţă mintală ajunge să se realizeze material, că o instituire gîndită a ţelului schimbă material realitatea, introduce în realitate ceva material, care în raport cu natura reprezintă ceva radical nou din punct de vedere calitativ. Acest lucru îl arată foarte plastic exemplul lui Aristotel cu clădirea unei case. Casa este ceva tot atît de material existent ca şi piatra, lemnul etc. Totuşi, în instituirea teleologică ia naştere o obiectualitate cu totul deosebită de elemente. Din simpla existenţă-în-sine a pietrei sau a lemnului nu poate fi „derivată“ o casă prin nici un fel de desfăşurare imanentă a însuşirilor lor, a legităţilor şi a forţelor care acţionează în ele. Pentru a realiza aşa ceva este nevoie

---

[8] Aristotel. *Metafizica,* Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965, cartea Z, Capitolul 7.
[9] N. Hartmann, *Op. cit.* S. 68.

de puterea gîndului şi a voinţei omeneşti, care ordonează aceste însuşiri material-faptice într-o conexiune principial cu totul nouă. De aceea, Aristotel a fost primul care a recunoscut ontologic specificitatea acestei obiectualităţi de neimaginat doar pe baza „logicii“ naturii. (Deja aici este vizibil că toate formele idealiste sau religioase ale teleologiei naturii, ale prezentării naturii drept creaţie a lui Dumnezeu nu sînt decît proiecţii metafizice ale acestui unic model real. În legenda creaţiei din Vechiul Testament, acest model apare atît de limpede, încît Dumnezeu nu numai că controlează constant ceea ce a făcut — întocmai ca subiectul uman al muncii —, ci totodată, aidoma omului care munceşte, se odihneşte după munca depusă. Modelul pămîntean-uman al muncii poate fi recunoscut tot atît de uşor şi în alte mituri ale creaţiei, chiar dacă ele au luat nemijlocit o formă filozofică ; să ne reamintim încă o dată de acel ceas al lumii care a fost întors de către Dumnezeu.)

Ţinînd seama de toate acestea, nu trebuie subapreciată valoarea diferenţierii făcute de Hartmann. Separarea celor două acte, a fixării scopului de cercetarea mijloacelor, este de cea mai mare însemnătate pentru înţelegerea procesului muncii şi îndeosebi pentru înţelegerea ontologiei existenţei sociale. Tocmai aici se arată legătura indestructibilă a categoriilor în sine opuse care, considerate abstract, se exclud reciproc : cauzalitatea şi teleologia. Investigarea mijloacelor necesare pentru realizarea scopului instituit trebuie să includă cunoaşterea obiectivă a producerii acelor obiectualităţi şi procese capabile să ducă la realizarea scopului fixat. Dar instituirea scopului şi investigarea mijloacelor nu pot produce nimic nou, întrucît realitatea naturii ca atare trebuie să rămînă ceea ce este în sine, un sistem de complexe a căror legitate sfidează cu totală indiferenţă orice străduinţe şi gînduri omeneşti. Investigarea are aici o funcţie dublă : pe de o parte, ea dezvăluie ce anume este dominant în sine în obiectele respective, independent de orice conştiinţă, pe de altă parte, ea descoperă noi combinaţii, noi posibilităţi funcţionale ale lor, scopul instituit devenind realizabil abia prin punerea în mişcare a acestora. Existenţa-în-sine a pietrei nu conţine nici un fel de intenţie, şi nici măcar vreun indiciu că piatra ar putea fi utilizată drept cuţit sau topor ; piatra poate, totuşi, să dobîndească această funcţie de unealtă numai dacă proprietăţile ei

date în mod obiectiv, existente în sine, sînt apte de o combinație care să facă posibil acest lucru. Este ceea ce se poate vedea clar din punct de vedere ontologic și pe treapta cea mai primitivă. Cînd omul primitiv culege o piatră pentru a o întrebuința, de pildă, ca topor, el trebuie să cunoască corect această corelație între proprietățile — deseori întîmplător apărute — ale pietrei și utilitatea ei concretă în momentul respectiv. Abia prin aceasta a înfăptuit el acel act de cunoaștere pe care l-au analizat Aristotel și Hartmann ; cu cît munca este mai dezvoltată, cu atît această stare de lucruri devine mai evidentă. Hegel, care, după cum știm, a generat multă confuzie prin extinderea conceptului de teleologie, a recunoscut deja timpuriu în mod just acest caracter al muncii. În prelegerile sale de la Jena din 1805—1806 putem citi „că propria activitate a naturii, cum ar fi elasticitatea arcului de ceas, apa, vîntul, este întrebuințată astfel încît ele să înfăptuiască în existența lor sensibilă cu totul altceva decît voiau, că acțiunea ei oarbă se schimbă într-o acțiune cu finalitate, în contrariul ei înseși....", iar omul „lasă natura să acționeze, privește liniștit în această acțiune și dirijează întregul doar cu un minim efort"[10]. E demn de remarcat că conceptul de viclenie a rațiunii, atît de important mai tîrziu în *Filozofia istoriei* a lui Hegel, apare poate pentru prima oară aici, cu prilejul analizei muncii. Hegel înțelege just dublul aspect al acestui proces, pe de o parte faptul că instituirea teleologică exploatează „doar" propria activitate a naturii, iar pe de altă parte că utilizarea acestei activități transformă natura în contrariul ei. Deci, această activitate a naturii se transformă, fără modificarea ontologică a bazelor ei, într-o activitate instituită. Prin aceasta Hegel a descris o latură ontologic hotărîtoare a rolului cauzalității naturale în procesul muncii : fără a fi supuse unei preschimbări lăuntrice, din obiectele naturii, din forțele ei ia naștere ceva cu totul diferit ; omul care muncește poate să integreze în combinații cu totul noi însușirile lor și legile mișcării lor, să le împrumute funcții și moduri de a acționa cu totul noi. Dar, întrucît toate acestea nu se pot petrece decît în condițiile insuprimabilității ontologice a legilor naturii, singura modificare posibilă a categoriilor naturii este că — în sens ontologic — ele sînt instituite ; faptul

---

[10] Hegel. *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig 1932, II, S. 198.

că sînt instituite mijloceşte subordonarea lor faţă de instituirea teleologică determinantă, avînd, totodată, urmarea că din întrepătrunderea instituită a cauzalităţii şi teleologiei ia naştere un obiect, un proces etc. unitar şi omogen.

Natură şi muncă, mijloc şi scop produc, prin urmare, în acest fel ceva intrinsec omogen : procesul muncii, iar în final produsul muncii. Înlăturarea eterogenităţilor prin unitatea, omogenitatea instituirii are însă limite bine determinate. Nu ne referim deloc la faptul de la sine înţeles, arătat anterior, că omogenitatea presupune cunoaşterea justă a conexiunilor cauzale neomogene din realitate. Dacă acestea din urmă sînt înţelese greşit în procesul de investigare, atunci — în sens ontologic — ele nu pot fi cîtuşi de puţin instituite ; ele rămîn în continuare active în modul lor natural, iar instituirea teleologică se anulează pe sine însăşi prin faptul că este redusă — ca irealizabilă — la o stare de conştiinţă neputincioasă în raport cu natura. Putem sesiza aici direct deosebirea dintre instituirea în sens ontologic şi instituirea în sens gnoseologic. Gnoseologic, o instituire greşită în raport cu obiectul rămîne totuşi o instituire, chiar dacă trebuie să i se admită falsitatea sau eventual doar caracterul incomplet. Instituirea ontologică a cauzalităţii în complexul unei instituiri teleologice trebuie să-şi cuprindă însă just obiectul, sau în caz contrar ea nu este, sub acest raport, cîtuşi de puţin o instituire. Pentru a evita însă o îngroşare care să genereze un neadevăr, este nevoie totuşi de o delimitare dialectică a afirmaţiei de mai sus. Intrucît fiecare obiect al naturii, fiecare proces al ei reprezintă o infinitate intensivă de proprietăţi, de raporturi reciproce cu lumea înconjurătoare etc., cele spuse mai sus se referă doar la acele momente ale infinităţii intensive care au o importanţă pozitivă sau negativă pentru instituirea teleologică. Dacă pentru îndeplinirea muncii ar fi fost necesară fie şi numai o cunoaştere aproximativă a acestei infinităţi intensive ca atare, munca nu ar fi putut niciodată să ia naştere pe treptele primitive ale observării naturii (nemaivorbind de cunoaşterea în sens conştient). Această stare de fapt este demnă de remarcat nu numai pentru că în ea e conţinută posibilitatea obiectivă a dezvoltării ascendente nelimitate a muncii, ci şi deoarece din ea rezultă limpede că o instituire corectă, o instituire care surprinde adecvat momentele cauzale nece-

sare pentru scopul dat, deci aşa cum se cere concret pentru instituirea concretă a scopului, rămîne realizabilă cu succes chiar şi în cazurile în care reprezentările generale despre obiectele, conexiunile, procesele etc. din natură sînt încă pe deplin necorespunzătoare ca cunoştinţe despre natură în totalitatea ei. Această dialectică dintre corectitudinea riguroasă în domeniul îngust al instituirii teleologice concrete şi falsitatea posibilă în sesizarea naturii în întreaga ei existenţă-în-sine are pentru domeniul muncii o amplă semnificaţie, de care mai tîrziu ne vom ocupa mai amănunţit.

Omogenizarea scopului şi mijlocului, despre care am vorbit anterior, trebuie să fie însă delimitată dialectic, implicit concretizată şi dintr-un alt punct de vedere. Deja dubla socialitate a instituirii scopului — care ia naştere dintr-o nevoie socială, după cum totodată are menirea să o satisfacă, în timp ce caracterul natural al substratului mijloacelor de înfăptuire a acestei instituiri a scopului conduce practica într-un mediu şi într-o activitate cu totul altfel structurate — dă naştere unei eterogenităţi principiale între scop şi mijloc. Depăşirea ei prin omogenizarea instituirii ascunde în sine, după cum am văzut deja, o problematică importantă, care ne arată că simpla subordonare a mijloacelor faţă de scop nu e chiar atît de simplă cum pare a fi la prima vedere. Nu trebuie niciodată să uităm faptul elementar că realizabilitatea sau zădărnicia instituirii scopului depinde întru totul de măsura în care s-a reuşit prin investigarea mijloacelor să se preschimbe cauzalitatea naturală într-una — ontologic vorbind — instituită. Instituirea scopului îşi are sursa într-o nevoie social-umană ; pentru ca ea să devină totuşi o adevărată instituire, trebuie ca cercetarea mijloacelor, adică cunoaşterea naturii, să fi atins o anumită treaptă pe măsura lor ; dacă aceasta încă nu este atinsă, instituirea scopului rămîne doar un simplu proiect utopic, un fel de vis, aşa cum zborul oamenilor a rămas un vis începînd de la Icar pînă la Leonardo da Vinci şi încă mult după aceea. Prin urmare, punctul în care munca se dovedeşte, din perspectiva ontologiei existenţei sociale, în interdependenţă cu apariţia gîndirii ştiinţifice şi cu dezvoltarea ei este tocmai acel domeniu pe care l-am desemnat ca investigarea mijloacelor. Am amintit deja principiul noului, care e prezent şi în cea mai primitivă teleologie a muncii. Acum putem adăuga că necontenita producere

a noului, prin care în muncă apare, după cum s-ar putea spune, categoria genetică * a socialului, prima ei desprindere clară de naturalul pur, este conținută în acest mod de a apărea și de a se dezvolta al muncii. Acest fapt are drept consecință că în orice proces de muncă concret luat în parte scopul domină și dirijează mijloacele. Cînd însă ne referim la procesele de muncă în continuitatea și dezvoltarea lor istorică înăuntrul complexelor reale ale existenței sociale, apare o anumită inversare a acestui raport ierarhic, evident nu absolută și totală, totuși de cea mai mare importanță pentru dezvoltarea societății și a umanității. Întrucît cercetarea naturii, indispensabilă muncii, este axată pe elaborarea mijloacelor, acestea constituie vehiculul principal al garanției sociale a fixării rezultatelor proceselor de muncă, a continuității experienței în muncă și, în sfîrșit, îndeosebi, a perfecționării muncii. Ca urmare, pentru existența socială însăși această cunoaștere cît mai adecvată, care stă la baza mijloacelor (uneltelor), este adeseori mai importantă decît o oarecare satisfacere a necesităților (instituirea scopului). Este o conexiune pe care încă Hegel a cunoscut-o corect. În această privință, el spune în *Logica* sa : „*Mijlocul* însă este termenul mediu exterior al silogismului în care constă înfăptuirea scopului ; mijlocul e acela în care se manifestă raționalitatea scopului ca una ce se conservă *în acest alt ceva exterior* și tocmai datorită acestei exteriorități. Iată de ce mijlocul este *superior* scopurilor mărginite ale finalității exterioare ; *plugul* e mai demn de considerație decît sînt nemijlocit foloasele pe care el ni le procură și în scopul cărora el există. *Unealta* se păstrează, în timp ce satisfacțiile nemijlocite trec și sînt uitate. Datorită uneltelor sale are omul putere asupra naturii exterioare, chiar dacă, prin scopurile pe care le urmărește, el îi este mai curînd subordonat“ [11].

Noi am mai expus, de altfel, această suită de idei în capitolul despre Hegel ; considerăm că repetarea ei nu este superfluă, deoarece în ea sînt clar exprimate unele momente foarte importante ale acestei interdependențe.

---

* După cum reiese dintr-o mențiune a ediției germane, în manuscrisul autorului nu este clar dacă cuvîntul respectiv este Gebietskategorie (categorie zonală) sau Geburtskategorie (categorie genetică). Ultimul ni se pare mai adecvat contextului. — *(N. tr.)*

[11] Hegel. *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R. București, 1966, p. 749.

În primul rînd, Hegel reliefează aici, în genere pe drept, durata mai mare a mijloacelor în raport cu scopurile nemijlocite, cu realizarea acestora. Evident, în realitate, această opoziție e departe de a fi atît de tranșantă cum o prezintă Hegel. Căci, deși „satisfacțiile nemijlocite" singulare „trec și sînt uitate", satisfacerea nevoilor în societatea luată ca un întreg are, de asemenea, durată și continuitate. Dacă ne reamintim legătura reciprocă dintre producție și consum înfățișată în capitolul despre Marx, devine vizibil că producția nu numai că se menține și se reproduce, ci, totodată, are și o anumită influență asupra consumului. Desigur, în această interacțiune, momentul predominant, după cum am văzut acolo, este producția (aici, în instituirea teleologică, mijlocul), dar opoziția hegeliană, datorită contrapunerilor ei prea tranșante scapă oarecum din vedere semnificația ei reală. În al doilea rînd, și tot pe drept, în legătură cu mijlocul se evidențiază momentul dominației „asupra naturii exterioare", împreună cu de asemenea corecta limitare dialectică că omul în fixarea scopului îi este, totuși, subordonat. Aici, expunerea lui Hegel trebuie concretizată, căci această subordonare se referă într-adevăr la natură — omul, după cum am arătat, nu poate să-și fixeze decît scopuri pentru a căror realizare posedă efectiv mijloacele —, dar în ultimă instanță e vorba de fapt despre o dezvoltare socială, despre complexul pe care Marx îl numește schimb de substanțe între om, societate și natură, unde neîndoielnic momentul social trebuie să devină cel predominant. Astfel, desigur, superioritatea mijlocului este subliniată mai puternic decît la Hegel însuși. În al treilea rînd, ca urmare, mijlocul, respectiv unealta este cea mai importantă cheie pentru cunoașterea acelor etape ale dezvoltării umanității despre care nu posedăm nici un fel de alte documente. În spatele acestei probleme de cunoaștere se ascunde totuși, ca de obicei, o problemă ontologică. Din uneltele pe care adesea săpăturile arheologice le scot la lumină ca aproape unice documente ale unei perioade demult apuse, putem să aflăm despre viața concretă a oamenilor care le întrebuințau mult mai mult decît par să ne spună nemijlocit. La baza acestei posibilități stă faptul că la o analiză corectă unealta nu numai că poate dezvălui istoria propriei sale deveniri, ci deschide o perspectivă largă asupra modului de viață, asupra concepției despre lume etc. a celor ce o

întrebuințau. În cele ce urmează va trebui să ne ocupăm și noi cu asemenea probleme ; aici atragem atenția doar asupra problemei sociale de mare generalitate a retragerii granițelor naturii, problemă pe care Gordon Childe a descris-o exact în analiza ceramicii din perioada numită de el revoluția neolitică. El atrage atenția, în primul rînd, asupra punctului central, asupra deosebirii principiale dintre procesul de muncă în olărit și procesul de muncă reclamat de producerea uneltelor de piatră sau os. „In cazul unei unelte de piatră sau os — spune el în continuare —, libertatea meșterului era limitată de forma și dimensiunile materialului ; trebuia să se procedeze prin tehnica tăierii, prin desprinderea unor fragmente. Arta olarului se eliberează de orice limită de acest gen : meșterul modelează argila după plac și poate suprapune elementele fără să se preocupe de soliditatea lipiturilor". Astfel este clar scos în evidență un punct important al deosebirii dintre două epoci. Și anume este indicată direcția urmată de om pentru a se elibera de dependența față de materialul natural folosit la început și pentru a da obiectelor întrebuințate exact caracteristicile care corespund necesităților sale sociale. Gordon Childe observă, de asemenea, că această retragere a granițelor naturii e un proces treptat. Deși noua formă nu mai este legată de materialul originar, totuși, a luat naștere din premise asemănătoare. „Primele oale imită în chip vizibil recipientele uzuale făcute din alte materiale — tigve, piei, împletituri de nuiele sau de paie, sau chiar din cranii umane" [12].

În al patrulea rînd, mai trebuie evidențiat că, prin esența ei, cercetarea obiectelor și a proceselor naturale care premerge instituirii cauzalității în făurirea mijloacelor constă, chiar dacă timp îndelungat oamenii nu și-au dat seama de aceasta, din acte de cunoaștere autentice și prin aceasta conține în mod obiectiv începutul, geneza științei. Și aici e valabilă aprecierea lui Marx : „Ei nu știu acest lucru, dar îl fac". De consecințele foarte importante ale conexiunilor care iau naștere astfel ne vom ocupa în altă parte a acestui capitol. Aici putem indica preliminar numai că orice cunoaștere și folosire a unor conexiuni cauzale, deci orice instituire a unei cauzalități reale, figurează, ce-i drept, întotdeauna în muncă ca

---

[12] Gordon Childe. *Făurirea civilizației*, Editura științifică, București, 1966, p. 105.

mijloc pentru un anumit scop individual, dar are, totuşi, obiectiv însuşirea de a fi aplicabilă la altceva, inclusiv la ceva care în mod nemijlocit este total eterogen. Chiar dacă timp îndelungat acest proces s-a realizat conştient doar în plan practic, de fapt cu ocazia fiecărei utilizări reuşite într-un nou domeniu se ivesc pe planul gîndirii abstracţii corecte, a căror structură obiectivă lăuntrică poartă deja indicii importante ale gîndirii ştiinţifice. Chiar şi istoria ştiinţei de pînă acum, deşi ea pune rareori această problemă în mod cu totul conştient, arată în cît de multe cazuri legităţi generale cu un înalt grad de abstracţie au luat naştere din investigarea necesităţilor practice, din căutarea celui mai bun fel de a le satisface, adică din cercetarea celor mai bune mijloace în muncă. Dar şi făcînd abstracţie de acest fapt, istoria oferă unele exemple în favoarea faptului că succesele dobîndite în muncă, abstractizate în continuare — iar noi am indicat deja că astfel de generalizări iau naştere în mod necesar în procesul muncii —, pot să se maturizeze pînă la punctul în care devin bazele unei tratări pur ştiinţifice a naturii. De exemplu, este în genere cunoscut că geometria a avut o astfel de geneză. Nu e aici locul să cercetăm mai îndeaproape acest complex de probleme, e suficient să atragem atenţia asupra unui caz interesant, pe care ni-l prezintă Bernal, referindu-se la cercetările lui Needham asupra astronomiei antice chineze. El spune că abia după descoperirea roţii a devenit posibil să se imite exact mişcările circulare ale cerului în jurul polilor. Se pare că astronomia chineză a pornit de la această idee a rotaţiei. Pînă atunci, lumea cerească era tratată şi înţeleasă ca şi lumea noastră [13]. Din tendinţa lăuntrică de autonomizare a investigării mijloacelor în pregătirea şi înfăptuirea procesului de muncă iau naştere deci gîndirea orientată ştiinţific, iar mai tîrziu diferitele ştiinţe ale naturii. Aici nu e vorba, fireşte, despre o unică geneză a unui nou domeniu de activitate din altul, ci această geneză se repetă — desigur, în forme extrem de diverse — în întreaga istorie a ştiinţei pînă în zilele noastre. Diversele modele de reprezentări care stau la baza ipotezelor cosmologice, fizice etc. sînt, de cele mai multe ori inconştient, codeterminate de reprezentările ontologice ale vieţii de toate zilele din acel timp, care, la rîndul lor, sînt în strînsă co-

---

[13] Vezi J. D. Bernal. *Ştiinţa în istoria societăţii*, Editura politică, Bucureşti, 1964.

nexiune cu experiențele de muncă, cu metodele de muncă și cu rezultatele muncii din acea vreme. Unele mari cotituri în știință își au rădăcina în imagini despre lume oferite de viața cotidiană (de muncă), imagini care s-au format treptat, dar care, la un moment dat, apar ca fiind de o calitate nouă. Deși acest raport este astăzi mascat prin aceea că științele deja diferențiate și bine organizate fac munca preliminară pentru industrie, totuși realitatea lui ontologică nu este modificată în mod esențial; ar fi chiar interesant să se urmărească mai îndeaproape ontologic-critic influențele pe care acest mecanism pregătitor le exercită asupra științei.

Chiar și descrierea pe care am făcut-o pînă acum muncii, și care e departe de a fi completă, arată că, în comparație cu formele anterioare de existență ale anorganicului și ale organicului, odată cu munca a apărut în ontologia existenței sociale o categorie calitativ nouă. Această noutate constă în înfăptuirea instituirii teleologice ca produs adecvat, gîndit și voit. În natură nu există decît realități și o neîntrerruptă schimbare a diverselor lor forme concrete, o continuă transformare a lor. Tocmai teoria marxistă a muncii ca singura formă a unui existent (Seiendes) ivit teleologic întemeiază, chiar prin aceasta, pentru prima oară, specificul existenței sociale. Căci dacă diversele teorii idealiste sau religioase despre dominația universală a teleologiei ar fi juste, atunci această deosebire — dacă gîndim pînă la capăt — nici n-ar mai exista. Fiecare piatră, fiecare muscă ar fi, de asemenea, o realizare a „muncii“ lui Dumnezeu, a spiritului lumii etc. așa cum este realizarea, anterior amintită, în instituirile teleologice ale omului. Dar, în mod consecvent, odată cu aceasta ar trebui să dispară deosebirea ontologică hotărîtoare dintre societate și natură. Dacă filozofiile idealiste tind, totuși, către un dualism, ele pun în contrast în mod precumpănitor funcțiile aparent pur spirituale ale conștiinței oamenilor, aparent desprinse total de realitatea materială, cu lumea existenței pur materiale. Nu este de mirare că, în aceste condiții, terenul propriu activității omului — schimbul de materii cu natura din care el ia naștere și pe care el o stăpînește din ce în ce mai mult prin practica sa și, în primul rînd, prin munca sa — ajunge să fie nesocotit și că singura activitate omenească corect înțeleasă pare ontologic să cadă de-a gata din cer, că e concepută ca „supratemporală“, ca „atemporală“, ca

o lume a imperativului (*Sollen*) în opoziție cu existența (*Sein*). (Despre geneza reală a imperativului din teleologia muncii vom vorbi puțin mai departe.) Contradicțiile dintre această concepție și rezultatele ontologice ale științei moderne sînt atît de evidente, încît nu mai trebuie să fie expuse în amănunt. Să încerce cineva, de pildă, să aducă la unison ontologic teza existențialistă despre „starea-de-a-fi-aruncat-în-lume“ (Geworfenheit) cu imaginea științei despre apariția omului. Realizarea, dimpotrivă, produce atît legătura genetică, cît și deosebirea și opoziția ontologică esențială : activitatea ființei naturale om dă naștere, pe baza existenței anorganice și a celei organice și provenind din ele, unei trepte specific noi, mai complicate și mai complexe a existenței, anume existența socială. (Faptul că unii gînditori însemnați au reflectat încă in antichitate asupra specificității practicii și a realizării noului în cadrul ei și că au recunoscut cu perspicacitate unele dintre determinațiile ei nu schimbă nimic esențial în această situație de ansamblu).

Realizarea ca o categorie a noii forme de existență ne indică, totodată, o consecință importantă : odată cu apariția muncii, conștiința omului încetează să mai fie, în sens ontologic, un epifenomen. Deși conștiința animalelor, îndeosebi a celor superioare, pare să fie un fapt de netăgăduit, ea este, totuși, numai un moment palid, subordonat al procesului lor de reproducție, care are o fundamentare biologică și se desfășoară conform legilor biologiei. Și anume nu doar în reproducția filogenetică, unde este absolut evident că această reproducție se petrece după legi pe care astăzi încă nu le înțelegem științific și de care trebuie să luăm cunoștință numai ca fapte ontologice, fără vreo participare a conștiinței, ci și în procesul de reproducție ontogenetic. Asupra acestuia din urmă începem să avem o viziune de ansamblu pe măsură ce începem să înțelegem conștiința animală ca produs al diferențierii biologice, al complexității crescînde a organismelor. Interacțiunile organismelor primitive cu mediul lor au loc precumpănitor pe baza legităților biofizice și biochimice. Cu cît un organism animal are o structurare mai avansată, mai complexă, cu atît mai mult are el nevoie de organe mai fine, mai diferențiate pentru a se menține în corelația cu mediul său, pentru a se putea reproduce. Nu este aici locul să expunem, fie măcar și schematic, această dezvoltare (de altfel, e un domeniu

în care autorul nici nu se consideră competent) ; trebuie doar să arătăm că dezvoltarea treptată a conştiinţei animale, începînd cu formele de reacţie biofizice şi biochimice, trecînd prin excitaţiile şi reflexele mijlocite de nervi şi pînă la cea mai înaltă treaptă atinsă, rămîne permanent închisă în limitele reproducţiei biologice. Ea prezintă, desigur, o elasticitate mereu crescîndă în reacţiile faţă de mediu şi faţă de eventualele lui schimbări ; acest lucru apare foarte clar la anumite animale domestice sau în experimentele cu maimuţe. Totuşi, nu trebuie uitat că, aşa cum am mai arătat, în aceste cazuri apare pentru animale un mediu de securitate care nu există niciodată în mod normal, iar pe de altă parte, nu trebuie uitat că în asemenea cazuri iniţiativa, conducerea, procurarea de „unelte" etc. porneşte întotdeauna de la om, şi niciodată de la animalele înseşi. În cadrul natural, conştiinţa animală nu trece niciodată dincolo de o servire mai bună a existenţei biologice şi a reproducţiei, fiind deci — considerată ontologic — un epifenomen al existenţei organice.

Abia în muncă, în instituirea scopului şi a mijloacelor lui ajunge conştiinţa, printr-un act autocondus, anume instituirea teleologică, să nu se mai adapteze pur şi simplu la mediul înconjurător — adaptare de care ţin şi acele activităţi ale animalelor care schimbă natura în mod obiectiv, dar neintenţionat —, ci să înfăptuiască în natură schimbări imposibile, ba chiar de neconceput pentru natura însăşi. Realizarea devenind acum un principiu transformator, creator de forme noi în natură, conştiinţa, care a dat impuls şi orientare acestui proces, nu mai poate fi ontologic un epifenomen. Odată cu această constatare materialismul dialectic se desparte de cel mecanicist. Căci acesta din urmă recunoaşte drept realitate obiectivă numai natura în legitatea ei. Marx realizează cu multă hotărîre separarea noului materialism de cel vechi, a celui dialectic de cel mecanicist, în cunoscutele sale *Teze despre Feuerbach* : „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, şi nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv. De aceea latura *activă* a fost dezvoltată abstract nu de materialism, ci de idealism, care, fireşte, nu cunoaşte activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuer-

bach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gîndite ; dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*". În continuare el arată clar că realitatea gîndirii, care nu mai are caracterul epifenomenal al conștiinței, este detectabilă și demonstrabilă numai în practică : „Controversa în jurul realității sau nerealității gîndirii care se rupe de practică este o chestiune pur *scolastică*". [14] Faptul că am prezentat munca aici ca formă originară a practicii corespunde întru totul spiritului acestor teze ale lui Marx ; Engels însuși, cu cîteva decenii mai tîrziu, recunoaște tocmai în muncă factorul determinant al umanizării omului. Evident, această aserțiune a noastră nu este deocamdată mai mult decît o declarație, desigur, o declarație a cărei simplă formulare corectă cuprinde deja și chiar pune în lumină unele determinații hotărîtoare ale complexului obiectiv despre care e vorba. Bineînțeles că acest adevăr nu se poate confirma și dovedi drept adevăr decît explicitîndu-l cît mai amănunțit posibil. Chiar și simplul fapt că în lumea realității pătrund ca forme de obiectualitate noi, nederivabile din natură, realizări (rezultate ale practicii omenești în muncă) care sînt totuși și tocmai ca atare realități în aceeași măsură ca și produsele naturii dovedește deja pe această treaptă incipientă justețea aserțiunii noastre.

De modurile concrete de apariție și manifestare ale conștiinței, ca și de modul concret de a fi al calității ei neepifenomenale ne vom mai ocupa mult în acest capitol și în următoarele. Acum poate fi indicată — deocamdată doar într-un mod extrem de abstract — numai problema fundamentală. Este vorba aici despre interdependența indestructibilă a două acte care în sine sînt eterogene, dar care, totuși, în noua lor conexiune ontologică alcătuiesc complexul propriu-zis al muncii și care, după cum vom vedea, constituie fundamentul ontologic al practicii sociale, ba chiar în general al existenței sociale. Cele două acte eterogene la care ne referim sînt : pe de o parte, reflectarea cît mai exact cu putință a realității luate în considerare, iar pe de altă parte aferenta instituire a lanțurilor cauzale, care, după cum știm, sînt indispensabile pentru realizarea instituirii teleologice. Această primă descriere a fenomenului va arăta că cele două moduri

[14] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1962, p. 5.

eterogene de a considera realitatea, atît fiecare în parte, cît şi în conexiunea lor inevitabilă, constituie baza specificităţii ontologice a existenţei sociale. Dacă începem, aşadar, analiza noastră cu reflectarea, se vădeşte de îndată o separaţie precisă între obiecte, care există independent de subiect, şi subiecte, care le reproduc pe primele mai mult sau mai puţin corect prin acte de conştiinţă şi pot să şi le însuşească spiritual. Această separaţie, devenită conştientă, între subiect şi obiect este un produs necesar al procesului muncii şi, totodată, baza pentru modul de existenţă specific uman. Dacă subiectul, desprins în conştiinţă de lumea obiectelor, n-ar fi capabil să o contemple, să o reproducă aşa cum e ea in sine, atunci nu s-ar ajunge niciodată la acea instituire a ţelului pe care se bazează şi cea mai primitivă muncă. Fireşte, şi animalele se află într-un raport cu mediul lor, raport ce devine din ce în ce mai complicat, fiind, în cele din urmă, mijlocit printr-un fel de conştiinţă. Deoarece acesta rămîne ancorat, totuşi, în domeniul biologicului, la animale nu poate să apară niciodată o separaţie şi o opunere a subiectului şi obiectului ca la oameni. Animalele reacţionează cu multă siguranţă la ceea ce în mediul lor vital obişnuit este folositor sau periculos. Am citit, de pildă, odată despre o specie de gîşte sălbatice asiatice care nu numai că recunosc de la depărtare păsările de pradă în general, ci deosebesc precis şi diferitele specii de păsări de pradă, reacţionînd diferit faţă de aceste specii diferite. De aici nu rezultă însă în nici un caz că ele ar deosebi aceste specii şi conceptual, aşa cum face omul. Este îndoielnic că în împrejurări total diferite (dacă, de pildă, păsările de pradă ar sta liniştite în apropiere) aceste gîşte sălbatice le-ar mai identifica şi ar mai reacţiona ca în faţa unei primejdii. Dacă vrem să aplicăm categorii ale conştiinţei umane la lumea animală, ceea ce nu este posibil decît introducînd o notă de arbitrar, atunci se poate spune în cel mai bun caz că animalele cele mai evoluate îşi pot forma despre cele mai importante aspecte ale mediului lor reprezentări, dar niciodată concepte. Desigur, termenul de reprezentare trebuie folosit cu cuvenita rezervă, deoarece acolo unde domeniul conceptelor s-a format deja, acesta are o retroacţiune asupra perceperii şi reprezentării. La origine, această modificare are şi ea loc sub influenţa muncii. Gehlen, de pildă, ne atrage atenţia foarte just asupra faptului că la om are

loc o anumită diviziune a muncii simţurilor în cadrul percepţiei, că el este în stare să ia act pur vizual de însuşiri ale lucrurilor pe care ca fiinţă biologică le putea cuprinde doar prin simţul tactil [15].

Despre alte consecinţe ale acestei orientări a dezvoltării omului prin muncă va trebui să mai vorbim în contexte ulterioare. Pentru a scoate limpede în evidenţă această nouă structură fundamentală care ia naştere prin muncă, trebuie să ne limităm aici la faptul că în reflectarea realităţii, ca premisă pentru scopul şi mijlocul muncii, se realizează o separaţie, o desprindere a omului de mediul său, o distanţare care se evidenţiază clar în opunerea obiectului şi subiectului. În reflectarea realităţii, imaginea se desprinde de realitatea reflectată, închegîndu-se într-o „realitate" proprie în conştiinţă. Am pus cuvîntul realitate între ghilimele deoarece în conştiinţă realitatea este doar reprodusă ; apare o nouă formă de obiectualitate, nu o realitate şi — tocmai ontologic — este imposibil ca ceea ce e reprodus să fie de acelaşi fel, cu atît mai puţin identic, cu reproducerea. Dimpotrivă. Ontologic, existenţa socială se împarte în două momente eterogene, care din punctul de vedere al existenţei nu numai că se opun eterogen unul altuia, ci sînt chiar contrarii : existenţa şi reflectarea ei în conştiinţă.

Această dualitate este un fapt fundamental al existenţei sociale. În comparaţie cu aceasta, treptele anterioare ale existenţei sînt strict unitare. Continua şi indisolubila raportare a reflectării la existenţă, acţiunile ei asupra existenţei, încă în muncă, dar şi mai pregnant în mijlociri mai complicate (la care ne vom referi abia mai tîrziu), determinarea reflectării de către obiectul ei etc. nu pot niciodată să înlăture pe deplin această dualitate fundamentală. Cu această dualitate omul se desprinde din lumea animalelor. Cînd Pavlov descrie cel de-al doilea sistem de semnalizare, propriu numai omului, el arată just că numai acest sistem se poate îndepărta de realitate şi poate greşi în redarea ei. Acest fapt este posibil doar pentru că reflectarea se orientează spre întregul obiect, care este independent de conştiinţă şi infinit în mod intensiv, încearcă să-l cuprindă în existenţa lui în sine şi tocmai din cauza distanţei aici necesare, care se instituie singură, poate să greşească. Acest lucru se referă, fără doar şi

---

[15] A. Gehlen. *Der Mensch*, Bonn, 1950. S. 43 şi 67.

poate, nu numai la stadiile incipiente ale reflectării. Chiar atunci cînd au apărut deja construcții ajutătoare complicate și închise omogen în sine pentru sesizarea realității prin reflectare, cum ar fi matematica, geometria, logica etc., această posibilitate a greșelii persistă ca urmare a distanțării ; anumite posibilități inițiale de eroare sînt, ce-i drept, înlăturate, însă în locul lor apar altele mai complicate, tocmai datorită sistemelor de mijlocire care măresc distanțarea. Pe de altă parte, din această distanțare și obiectivare rezultă că reproducerile nu pot fi niciodată copii cvasifotografice, mecanic fidele ale realității. Ele sînt întotdeauna determinate de instituirile scopurilor, prin urmare, exprimîndu-ne genetic, de către reproducția socială a vieții, originar de către muncă. În lucrarea mea *Specificul esteticului,* analizînd gîndirea de toate zilele, am arătat orientarea aceasta concret teleologică a reflectării. S-ar putea spune că aici se află sursa rodniciei ei, a tendinței ei necontenite către descoperirea noului; pe cînd obiectivarea evocată anterior este activă corectiv într-o direcție contrară. Rezultatul este deci, ca întotdeauna în cazul complexelor, un produs al interacțiunii contrariilor. Cu toate cele spuse, încă n-am făcut pasul hotărîtor spre înțelegerea raportului ontologic dintre reflectare și realitate. Reflectarea are aici o poziție contradictorie specifică : pe de o parte, ea este contrariul strict al oricărei existențe. Tocmai pentru că e reflectare, ea nu este existență. Pe de altă parte și totodată, ea este vehiculul apariției noii obiectualități în existența socială, al reproducerii acesteia pe aceeași treaptă sau pe una superioară. Prin aceasta, conștiința care reflectă realitatea dobîndește un anumit caracter de posibilitate. După cum cititorul își poate aminti, Aristotel susține punctul de vedere că un arhitect, chiar atunci cînd nu clădește, rămîne totuși, în virtutea posibilității *(dynamis)*, un arhitect, pe cînd Hartmann se referă la șomer, în cazul căruia această posibilitate își evidențiază reala ei nulitate, și anume că el nu este în stare să muncească. Exemplul dat de Hartmann este foarte instructiv, deoarece ne arată cum el, rămînînd prizonierul unor reprezentări unilaterale și înguste, scapă din vedere problema reală care se pune în acest caz. Și anume, este neîndoielnic că în timpul unei mari crize economice numeroși muncitori nu au efectiv posibilitatea de a obține de lucru, dar tot atît de cert este că, — și aici rezidă adînca intuire a adevărului în concepția aristotelică a dyna-

mis-ului — dacă conjunctura devine favorabilă, muncitorul este oricînd în stare să-şi reia vechea sa muncă. Cum ar putea fi altfel determinată calitatea sa, din punctul de vedere al unei ontologii a existenţei sociale, decît prin aceea că el, ca urmare a educaţiei sale, a vieţii sale, a experienţelor sale etc., rămîne şi ca şomer — în virtutea dynamis-ului său — un muncitor ? Prin aceasta nu se naşte deloc, cum se teme Hartmann, acea „existenţă fantomatică a posibilităţii", căci şomerul (împreună cu imposibilitatea reală de a găsi de lucru) este tot atît de mult un muncitor existent, potenţial ca şi în cazul realizării dorinţei sale de a găsi de lucru. Este vorba doar de a înţelege faptul că Aristotel, în năzuinţa lui largă şi profundă, universală şi multilaterală, de a cuprinde filozofic întreaga realitate, sesizează fenomene în faţa cărora Hartmann, în pofida unor consideraţii juste în anumite probleme, este neajutorat deoarece are unele prejudecăţi logico-gnoseologice. Faptul că la Aristotel această categorie a posibilităţii, din cauza falselor sale opinii despre caracterul teleologic atît al realităţii nesociale, cît şi al societăţii ca totalitate, duce deseori la confuzii nu schimbă nimic esenţial, dacă ştim să deosebim realul ontologic de simplele proiecţii în forme de existenţă nestructurate teleologic. S-ar putea spune, desigur, că aptitudinile de a munci dobîndite rămîn, totuşi, însuşiri ale muncitorului şomer, la fel ca alte însuşiri ale oricărui existent care, de pildă, în natura anorganică nu dobîndesc adesea timp îndelungat nici un fel de eficienţă actuală şi totuşi rămîn însuşiri ale respectivului existent. Asupra raportului, a interdependenţei dintre însuşire şi posibilitate am mai atras atenţia în repetate rînduri. Acest lucru ar fi fost poate suficient pentru respingerea poziţiei lui Hartmann, totuşi, nu este suficient pentru a înţelege caracteristica specifică a posibilităţii care se manifestă aici şi pe care este axată concepţia aristotelică a dynamis-ului. Este interesant că punctul de legătură îl putem găsi la Hartmann însuşi. În analiza existenţei biologice, el indică, aşa cum am constatat, că adaptabilitatea unui organism depinde de labilitatea lui, cum a numit Hartmann această însuşire. Că ocupîndu-se de această problemă Hartmann nu atinge problema posibilităţii, nu are aici nici o importanţă. Fireşte, am putea desemna şi această caracteristică a organismului ca o însuşire a lui, şi astfel să declarăm că problema posibilităţii a fost soluţionată şi aici. Dar astfel am

ocoli însuşi sîmburele problemei de care ne ocupăm. Nu este vorba aici de faptul că deocamdată această labilitate e cognoscibilă nu în prealabil, ci abia *post festum*, căci problema dacă ceva — în sens ontologic — este cognoscibil e indiferentă faţă de problema dacă, din acest punct de vedere, acel ceva este un existent. (Realitatea ontologică a simultaneităţii a două întîmplări nu are nimic de-a face cu faptul că sîntem sau nu în stare să măsurăm această simultaneitate.)

Modul nostru de punere a problemei a răspuns la această întrebare ontologică în sensul că reflectarea, considerată tocmai ontologic, nu este în sine existenţă, deci nici o „existenţă fantomatică", deoarece ea nu e nici un fel de existenţă. Şi totuşi, ea este neîndoielnic premisa hotărîtoare pentru instituirea de serii cauzale, şi anume tocmai în sens ontologic, şi nu în sens gnoseologic. Paradoxul ontologic care ia naştere astfel încearcă să-l lămurească concepţia aristotelică a dynamis-ului în raţionalitatea ei dialectică. Aristotel recunoaşte just caracterul ontologic al instituirii teleologice atunci cînd leagă indestructibil esenţa ei cu concepţia dynamis-ului, şi aceasta întrucît el defineşte putinţa (dynamis) drept „capacitatea de a duce un lucru la bun sfîrşit şi de a-l săvîrşi după propria voinţă", iar tot acolo concretizează această definire în felul următor : „Căci noi atribuim calitatea de a fi o putinţă chiar faptului că un lucru suferă o influenţă, indiferent de felul acestei influenţe, dar în alte cazuri spunem că el suferă de felul acestei influenţe, iar în alte cazuri spunem că el suferă aceeaşi influenţă numai dacă ea contribuie la îmbunătăţirea lucrului în discuţie. Putinţă se mai numeşte apoi capacitatea de a duce un lucru la bun sfîrşit şi de a-l săvîrşi după propria voinţă, căci se întîmplă că noi, cînd unii merg sau vorbesc numai, dar nu fac acest lucru cum trebuie sau cum şi-au propus, nu recunoaştem unor astfel de oameni putinţa de a vorbi sau de a merge" [16]. Aristotel vede clar toate paradoxurile ontologice ale acestei situaţii ; el stabileşte „că, în raport cu substanţa, actul precedă substanţa" şi punctează hotărît problema modalităţii prezentată aici : „orice putinţă este, totodată, şi putinţa termenului. Ceea ce n-are putinţa de a exista nu poate exista în nici un caz, dar ceea ce are această putinţă poate tot aşa de bine şi să nu existe în

[16] Aristotel, *Op. cit.*, p. 183.

act. Deci tot ce are putința de a fi poate sau să fie, sau să nu fie. Așadar, același lucru are putința și de a fi și de a nu fi“ [17].

Am ajunge însă în labirintul unei scolastici sterile dacă i-am cere acum lui Aristotel să „derive“ cu o logică strictă „necesitatea“ constelației atît de bine înfățișată de el. Acest lucru este principial imposibil în cazul unei probleme pur ontologice. Anumite confuzii și, ca urmare, a lor, anumite pseudoderivări apar la Aristotel pretutindeni unde vrea să extindă dincolo de practica omenească ceea ce a cunoscut aici atît de just. Fenomenul muncii, cu specificitatea lui, drept categorie centrală dinamic-complexă a unei noi trepte a existenței stă în fața noastră într-o formă clar analizabilă, așa cum a stat și în fața lui Aristotel; este vorba numai de a dezvălui printr-o analiză ontologic corespunzătoare structura dinamică drept complex, ca prin aceasta — potrivit exemplului marxist prin care se arată că anatomia omului ne dă cheia pentru înțelegerea anatomiei maimuței — să putem face inteligibil cel puțin drumul abstract-categorial care ne-a condus pînă aici. Pare a fi foarte probabil că labilitatea caracteristică existenței biologice a animalelor superioare — labilitate pe care și Hartmann a prezentat-o corespunzător semnificației ei — ar putea să constituie o bază pentru aceasta. Dezvoltarea animalelor domestice, continuu și intim legate de om, arată cît de mari sînt posibilitățile pe care le conține această labilitate. Trebuie însă, totodată, constatat că această labilitate constituie numai o bază generală pentru ca forma cea mai dezvoltată a acestui fenomen să poată pune bazele adevăratei existențe umane printr-un salt constînd în activitatea de instituire desfășurată de omul cel mai primitiv, care se află încă în perioada de trecere dincolo de animalitate. Saltul poate, prin urmare, să devină inteligibil abia *post festum*, chiar dacă însemnate reflecții anterioare, cum ar fi acea nouă formă a posibilității în conceptul aristotelic al dynamis-ului, pot arunca multă lumină asupra drumului astfel cognoscibil.

Trecerea de la reflectarea ca formă specială a nonexistenței la existența activă și productivă a instituirii conexiunilor cauzale ne oferă o formă desfășurată a dynamis-ului aristotelic, pe care o putem defini drept

---

17 *Ibid.*, p. 298.

caracterul alternativ* al oricărei instituiri în procesul muncii. Acesta iese pentru prima dată în evidenţă în instituirea scopului muncii. Caracterul său poate fi stabilit cel mai bine luînd în consideraţie cele mai primitive acte de muncă. Cînd omul primitiv alege dintr-o grămadă de pietre o piatră care pare a fi potrivită scopului său şi le lasă pe celelalte deoparte, e clar că ne aflăm în faţa unei alegeri, a unei alternative. Şi anume în sensul că piatra ca obiect existent în sine al naturii anorganice nu este în nici un fel preformată pentru a deveni un instrument al acestei instituiri. Fireşte, nici iarba nu creşte ca să o pască vitele şi nici acestea ca să furnizeze carne pentru hrana animalelor de pradă. În ambele cazuri există însă la animalele respective o dependenţă biologică de un anumit fel de hrană, care le determină cu necesitate biologică comportarea. De aceea, conştiinţa care apare la ele aici este univoc determinată : un epifenomen, dar niciodată o alternativă. Piatra aleasă ca instrument este însă aleasă printr-un act de conştiinţă care nu mai are caracter biologic. Prin observaţie şi experienţă, adică prin reflectare şi prin prelucrarea ei conştientă, trebuie recunoscute anumite proprietăţi ale pietrei, care o fac potrivită sau nepotrivită pentru activitatea plănuită. Acest act de alegere a unei pietre, care privit din afară apare ca foarte simplu şi unitar, este prin structura lui internă extrem de complicat şi plin de contradicţii. Este vorba aici de două alternative eterogene una faţă de alta. În primul rînd : este oare piatra bine sau rău aleasă pentru scopul fixat ? În al doilea rînd : este scopul bine sau rău fixat, adică este oare o piatră în genere un instrument realmente potrivit pentru această instituire teleologică ? E uşor de văzut că ambele alternative nu pot lua naştere decît dintr-un sistem dinamic funcţional şi dinamic prelucrat al reflectării realităţii (deci dintr-un sistem de acte neexistente în sine). Dar este tot atît de uşor de văzut că abia cînd rezultatele reflectării non-existente se condensează într-o astfel de practică structurată alternativ, abia atunci poate lua naştere dintr-un existent pur natural un existent în cadrul existenţei sociale, de pildă un cuţit sau un topor, deci o formă de obiectualitate a acestui existent total şi

* Echivalentul românesc al termenului german „Alternativcharakter“ trebuie înţeles ca instituire, praxis etc. bazat pe alternative. Pentru lămuriri suplimentare a se consulta *Nota asupra traducerii*. — *(N. tr.)*

radical nouă. Căci, în existența și esența ei naturală concretă, piatra n-are nimic de-a face nici cu cuțitul și nici cu toporul.

Acest specific al alternativei iese și mai plastic în evidență pe o treaptă mai înaltă a dezvoltării, și anume atunci cînd piatra nu e doar culeasă și întrebuințată ca instrument al muncii, ci, pentru a fi un mai bun mijloc de muncă, este supusă unui ulterior proces de prelucrare. Aici, unde munca se realizează într-un sens și mai propriu, alternativa își dezvăluie și mai limpede adevărata esență : ea nu este un act unic de decizie, ci un proces, un lanț temporar neîntrerupt de alternative mereu noi. Oricît de superficial am reflecta la procesul unei munci oarecare — fie ea oricît de primitivă —, trebuie să vedem că niciodată nu poate fi vorba doar de realizarea mecanică a unui scop instituit. În natură, lanțul cauzal se desfășoară „de la sine", potrivit propriei necesități naturale lăuntrice a lui „dacă... atunci...". În muncă, totuși, după cum am văzut, nu numai scopul se instituie, ci și lanțul cauzal care îl realizează trebuie să se transforme într-o cauzalitate instituită. Căci atît mijlocul de muncă, cît și obiectul muncii sînt în sine obiecte din natură subordonate cauzalității naturii care abia în instituirea teleologică, abia prin ea pot dobîndi, deși rămîn obiecte din natură, o legitate existentă social în procesul muncii. De aceea se repetă mereu în detaliul procesului de muncă această alternativă : fiecare mișcare în procesul șlefuirii, al dăltuirii etc. trebuie să fie bine gîndită (să se întemeieze pe o reflectare corectă a realității), să fie just orientată spre scopul propus, să fie corect executată manual etc. În caz contrar, cauzalitatea instituită poate înceta în orice clipă să acționeze, iar piatra va trebui să devină din nou un simplu existent natural, supus cauzalităților naturii, care nu mai are nimic comun cu mijlocul de muncă sau cu obiectul muncii. Alternativa constă deci în activitatea corectă sau greșită pentru chemarea la viață a categoriilor care abia în procesul muncii devin forme ale realității.

Firește, erorile pot fi de grade foarte diferite, și anume fie sînt corijabile prin actul următor sau prin actele următoare, ceea ce introduce noi alternative în lanțul de decizii descris — făcînd ca și aici corectarea ușoară sau grea, realizabilă printr-un act sau printr-un șir de acte, să intervină variat —, fie eroarea săvîrșită poate să zădărnicească întreaga muncă. Alternativele în procesul muncii

nu sînt, prin urmare, nici de același fel și nici de același rang. Ceea ce Churchill spunea cu mult spirit despre cazurile cu mult mai complicate ale practicii sociale, și anume că printr-o decizie se poate intra într-o „perioadă a consecințelor", se evidențiază drept caracteristică a structurii oricărei practici sociale deja în cadrul muncii celei mai primitive. Această structură ontologică a procesului muncii ca lanț de alternative nu trebuie să fie mascată de faptul că în cursul dezvoltării, cu siguranță încă pe trepte relativ inferioare ale ei, diferitele opțiuni ale procesului muncii pot deveni prin exercițiu și obișnuință reflexe condiționate și, ca urmare, pot fi în mod conștient săvîrșite „inconștient". Fără a putea intra aici în amănunte în legătură cu natura și funcția reflexelor condiționate — ele se evidențiază pe treptele mai complicate, atît în munca însăși, cît și în toate domeniile practicii sociale, ca fenomene contradictorii de ordinul rutinei etc. —, trebuie, totuși, să stabilim că orice reflex condiționat a fost inițial obiectul unei decizii alternative *, și anume atît în dezvoltarea omenirii, cît și la fiecare individ, care nu poate, desigur, să dobîndească aceste reflexe condiționate decît prin învățare, exercițiu etc., iar la începutul acestui proces se află tocmai lanțurile de alternative.

Alternativa, de asemenea un act al conștiinței, este deci categoria mijlocitoare cu ajutorul căreia reflectarea realității devine vehiculul instituirii unui existent. Aici trebuie subliniat că acest existent este în muncă întotdeauna ceva natural și că această calitate a sa nu poate fi niciodată suprimată pe deplin. Oricît de mari ar fi acțiunile transformatoare generate de instituirea teleologică a cauzalităților în procesul muncii, granița naturii poate numai să se retragă, dar niciodată să dispară pe deplin ; acest adevăr este valabil atît pentru reactorul atomic, cît și pentru toporul de piatră. Căci — pentru a aminti doar una dintre posibilitățile care apar aici — cauzalitățile naturale sînt subordonate celor instituite prin muncă, dar acțiunea lor nu încetează niciodată pe deplin, întrucît orice obiect natural cuprinde în sine ca posibilități o infinitate intensivă de însușiri. Deoarece acțiunea acestora

* „Alternativentscheidung" a fost tradus prin decizie alternativă — decizie bazată pe soluționarea unei alternative prin opțiunea pentru unul din termenii ei — cu scopul de a menține și în varianta românească conceptul lui Lukács. Vezi și *Nota asupra traducerii*. — *(N. tr.)*

este total eterogenă în raport cu instituirea teleologică, această acţiune trebuie în numeroase cazuri să evidenţieze consecinţe opuse instituirii teleologice, ba din cînd în cînd distrugătoare pentru ea (corodarea fierului etc.). Acest lucru are drept urmare faptul că şi după îndeplinirea respectivului proces de muncă alternativa nu dispare, ci se menţine ca supraveghere, control, reparaţie etc., că astfel de instituiri preventive trebuie neîncetat să mărească numărul alternativelor în instituirea scopului şi în realizarea lui. Dezvoltarea muncii contribuie, ca urmare, la bazarea tot mai amplă pe decizii alternative a caracterului alternativ al practicii umane şi a comportării omului în raport cu mediul său şi cu sine însuşi. Depăşirea animalităţii prin saltul spre umanizarea omului în muncă, depăşirea caracterului epifenomenal al determinării pur biologice a conştiinţei dobîndesc deci prin dezvoltarea muncii o potenţare nestăvilită, o tendinţă spre universalizare. Şi aici se evidenţiază faptul că noile forme de existenţă pot să se maturizeze numai transformîndu-se treptat în determinaţii universale cu adevărat dominante ale propriei lor sfere. În timpul saltului şi încă multă vreme după aceea, ele se află într-o constantă competiţie cu formele de existenţă inferioare din care s-au ivit şi care — ineluctabil — constituie baza lor materială chiar şi atunci cînd procesul de transformare a atins deja un nivel foarte înalt.

Abia privind retrospectiv de aici poate fi apreciat în întreaga sa importanţă *dynamis-ul* descoperit de Aristotel ca formă nouă a posibilităţii. Căci instituirea fondatoare atît a scopului, cît şi a mijloacelor atingerii lui capătă tot mai mult în decursul dezvoltării o formă specific fixată, care ar putea da naştere iluziei că ea ar fi deja în sine un existent social. Să ne gîndim la o fabrică modernă. Modelul (instituirea teleologică) este adesea elaborat, discutat şi calculat de un colectiv numeros înainte de a putea să ajungă la realizare în producţia însăşi. Deşi în acest fel existenţa materială a numeroşi oameni e bazată pe elaborarea unor asemenea modele, deşi procesul de creare a modelelor are de obicei o însemnată bază materială (birouri, instalaţii etc.), modelul rămîne totuşi — în sensul aristotelic — o posibilitate, care şi ea poate deveni realitate numai prin decizia de înfăptuire bazată pe alternative, numai prin înfăptuirea însăşi, la fel ca în decizia omului primitiv de a alege cutare sau cutare piatră pentru

a o folosi ca topor sau secure. Ba mai mult, caracterul alternativ al hotărîrii de a realiza instituirea teleologică dobîndeşte în continuare şi alte complicaţii, care însă nu fac decît să accentueze şi mai mult semnificaţia lui ca salt de la posibilitate la realitate. Să ne gîndim la faptul că pentru omul primitiv obiectul alternativei îl constituia exclusiv utilitatea nemijlocită, pe cînd în dezvoltarea socialităţii producţiei, adică a economiei, alternativele dobîndesc o formă tot mai ramificată, mai diferenţiată. Dezvoltarea tehnicii are deja drept urmare faptul că proiectul de model trebuie să fie rezultatul unui lanţ de alternative, dar, oricît de înalt ar fi gradul de dezvoltare a tehnicii (întemeierea ei pe o serie de ştiinţe), ea nu poate constitui singurul temei de rezolvare a alternativei. Căci optimul tehnic elaborat astfel nu coincide în nici un caz de la sine cu optimul economic. E adevărat că economia şi tehnica sînt inseparabil coexistente în dezvoltarea muncii, că se află într-o permanentă interacţiune, dar acest lucru, totuşi, nu suprimă cîtuşi de puţin eterogenitatea lor, care, după cum am văzut, se evidenţiază în dialectica contradictorie a scopului şi mijlocului, ba chiar adeseori întăreşte caracterul lor contradictoriu. Această eterogenitate, ale cărei momente complicate nu le putem aborda aici mai în amănunt, are drept urmare faptul că munca, pentru realizarea ei mereu mai bună, mereu mai socializată, şi-a creat ca mijloc ajutător ştiinţa, dar are drept urmare şi faptul că interacţiunea celor două s-a putut realiza întotdeauna numai în cadrul unei dezvoltări inegale.

Dacă examinăm acum ontologic un asemenea proiect, este evident că el prezintă notele esenţiale ale posibilităţii aristotelice, ale putinţei : „Tot ce are putinţa de a fi poate sau să fie, sau să nu fie". Marx spune exact în sensul lui Aristotel că în cursul procesului muncii unealta de muncă „s-a transformat şi ea din simplă posibilitate într-o realitate" [18]. Oricît de complicat ar fi un proiect, oricît de corectă ar fi reflectarea pe care se bazează elaborarea lui, dacă este respins, el rămîne un nonexistent, deşi purta în sine posibilitatea de a deveni un existent. Aşadar, numai opţiunea omului (sau a colectivului de oameni), chemat să declanşeze realizarea materială prin muncă, poate să asigure această transformare a potenţialului în existent.

---

[18] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I-a, Editura politică, Bucureşti, 1972, p. 230.

Acest lucru arată nu numai limita superioară a acestui mod al posibilității de a deveni real, ci și limita inferioară, care determină cînd și în ce măsură o reflectare conștientă a realității și orientată spre realizare poate deveni o posibilitate în acest sens. Această limită a posibilității nu poate fi în nici un caz redusă la nivelul gîndirii, la exactitate, originalitate etc., în raționalitatea nemijlocită. Momentele spirituale ale proiectului instituirii unui scop pentru muncă joacă, firește, în ultima instanță, un rol important în rezolvarea alternativei ; ar fi însă o fetișizare a rațiunii economice dacă am vedea numai în ea motorul saltului de la posibilitate la realitate în domeniul muncii. O astfel de rațiune este un mit, tot așa ca și presupunerea că alternativele descrise de noi s-ar constitui într-un domeniu al libertății pur abstracte. În ambele cazuri trebuie reținut că alternativele orientate spre muncă tind spre decizii întotdeauna în împrejurări concrete, indiferent dacă e vorba de producerea unui topor de piatră sau de modelul unui automobil care e produs apoi în sute de mii de exemplare. Toate acestea au drept primă consecință faptul că raționalitatea se bazează pe nevoia concretă pe care trebuie să o satisfacă fiecare produs. Componentele care determină această satisfacere a nevoii și implicit reprezentările despre ea determină, de aceea, și alcătuirea proiectului, alegerea și gruparea punctelor de vedere, împreună cu încercarea de a reflecta corect relațiile cauzale ale realizării ; pînă la urmă, determinarea își are deci întemeierea în unicitatea realizării plănuite. Raționalitatea ei nu poate fi, prin urmare, niciodată absolută, ci este — așa cum se întîmplă totdeauna în încercarea de a realiza ceva — raționalitatea concretă a unei conexiuni de genul „dacă... atunci". Abia faptul că înăuntrul unui astfel de cadru domină asemenea legături necesare face ca respectiva alternativă să fie una posibilă : ea presupune — înăuntrul acestui complex concret — succesiunea necesară a diferiților pași. S-ar putea, desigur, obiecta că, întrucît alternativa și predeterminarea se exclud reciproc din punct de vedere logic, prima trebuie să aibă un fundament ontologic în libertatea deciziei. Pînă la un anumit grad, dar numai pînă la un anumit grad, lucrul acesta este just. Pentru a înțelege însă într-adevăr lucrurile, nu trebuie să uităm nici o clipă că alternativa privită sub orice unghi, nu poate fi decît una concretă : hotărîrea unui om concret (sau a unui grup de oameni concret)

asupra celor mai bune condiții concrete de realizare a unei instituiri concrete a scopului. De aici urmează că în muncă fiecare alternativă (și fiecare lanț de alternative) nu se raportează niciodată la realitate în general ; ea este o alegere concretă între diferite căi, alegere al cărei scop (în ultimă instanță satisfacerea nevoilor) este produs nu de subiectul care se decide, ci de existența socială în care el trăiește și acționează. Subiectul nu poate să promoveze ca obiect al instituirii scopului său, al alternativei sale decît anumite posibilități cuprinse și determinate de complexul existențial independent de el. Și este, de asemenea, limpede că spațiul de acțiune al deciziei este și el circumscris de către acest complex existențial ; că aici amploarea, profunzimea etc. justeței reflectării realității joacă un rol însemnat, este ceva de la sine înțeles, dar nu schimbă cu nimic faptul că și instituirea seriilor cauzale înăuntrul instituirii teleologice este determinată în ultimă instanță — mijlocit sau nemijlocit — de către existența socială.

Firește, aici rămîne valabil că respectiva hotărîre concretă de instituire teleologică nu poate fi niciodată derivată pe deplin, cu necesitate stringentă, din împrejurările anterioare ei. Pe de altă parte, trebuie în orice caz avut în vedere faptul că, dacă se ia în considerație nu un anume act singular de instituire, ci ansamblul acestor acte și interrelațiile lor într-o anume societate, atunci se ajunge neapărat la stabilirea unor asemănări între ele, a unor convergențe, tipuri tendențiale etc. Proporția acestor tendințe convergente, respectiv divergente, înăuntrul acestei totalități evidențiază realitatea spațiului de acțiune al instituirii teleologice, de care am amintit. Procesul social real din care iau naștere atît instituirea țelului, cît și găsirea și folosirea mijloacelor determină spațiul de acțiune concret delimitat pentru întrebările și răspunsurile posibile, pentru alternativele realmente realizabile. Componentele determinante ne apar în acea totalitate mai concret și mai strict circumscrise decît în actul de instituire singular, considerat izolat. Prin aceasta, totuși, e înfățișat doar un aspect al alternativei. Chiar și descrierea, oricît de clară, a spațiului de acțiune amintit nu poate să anuleze faptul că în actul alternativei este cuprins momentul deciziei, al alegerii și că sediul și organul acestei decizii îl constituie conștiința umană ; tocmai această funcție ontologică reală desprinde această conștiință din epifenomenalitatea formelor de conștiință animale, determinate integral biologic.

De aceea, într-un anumit sens, aici s-ar putea vorbi despre un germene ontologic al libertății, libertate care a jucat și mai joacă și astăzi un rol atît de mare în disputele filozofice despre om și societate. Specificul unei astfel de geneze ontologice a libertății, care apare pentru prima oară în realitate în legătură cu alternativa din procesul muncii, trebuie totuși să fie explicitat și mai concret, pentru a nu permite ivirea nici unei ambiguități. Dacă înțelegem munca potrivit caracterului ei originar — ca producătoare de valori de întrebuințare —, drept „eternă“ formă a schimbului de substanțe dintre om (societate) și natură, formă care se menține mereu, deși formațiunile sociale se schimbă, atunci este clar că intenția care determină caracterul alternativei, deși este generată de necesități sociale, vizează, totuși, o modificare a obiectelor din natură. În considerațiile noastre de pînă acum ne-am străduit să ne menținem la acest caracter originar al muncii și să păstrăm pentru analize ulterioare formele ei mai dezvoltate și mai complicate, care apar deja odată cu instituirea economico-socială a valorii de schimb și cu interrelațiile acesteia cu valoarea de întrebuințare. Este evidentă dificultatea de a menține peste tot consecvent acest nivel de abstractizare, în sensul lui Marx, fără a antrena în unele analize fapte care presupun deja împrejurări mai concrete, condiționate de respectiva societate. Așa s-a întîmplat mai înainte, cînd ne-am referit la eterogenitatea optimului tehnic și a celui economic ; în cazul respectiv am recurs la o asemenea lărgire a perspectivei numai pentru a arăta, pe baza unui exemplu concret — ca mijloc de înțelegere —, complexitatea momentelor în transformarea posibilității în realitate. Acum însă trebuie să vorbim despre muncă exclusiv în sensul cel mai strict al cuvîntului, în forma ei originară, ca organ al schimbului de substanțe dintre om și natură, căci numai astfel pot fi indicate categoriile care rezultă ontologic necesar din această formă primară, categorii care tocmai din această cauză fac din muncă un model al practicii sociale în general. Va fi sarcina unor investigații viitoare, posibile în cea mai mare măsură abia în Etică, să indice acele complicații, limitări etc. care apar pe terenul unei societăți sesizate din ce în ce mai mult în totalitatea ei desfășurată.

Astfel înțeleasă, munca evidențiază ontologic două fațete : pe de o parte, la nivelul acestei generalități a ei apare limpede faptul că o practică este posibilă numai ca

urmare a unei instituiri teleologice efectuate de un subiect, dar că o asemenea instituire cuprinde în sine o cunoaştere şi o instituire a proceselor cauzale naturale ca instituiri. Pe de altă parte, aici e vorba precumpănitor despre un schimb reciproc între om şi natură, astfel încît, în analiza instituirii, avem dreptul să ţinem seama numai de categoriile derivînd din ea. Vom vedea de îndată că, şi dacă ne îndreptăm atenţia asupra schimbărilor pe care munca le provoacă în subiectul ei, percepem particularitatea acestui raport dominat de specificitatea noilor categorii emergente, astfel încît şi celelalte schimbări extrem de importante din subiect sînt deja produse ale unor stadii superioare din punct de vedere social, mai dezvoltate, care trebuie, desigur, să-şi aibă drept premisă ontologică forma lor originară în munca simplă. Am văzut cum categoria nouă hotărîtoare care determină transformarea posibilităţii în realitate este alternativa. Care este deci conţinutul ei ontologic esenţial ? La prima vedere poate să apară surprinzător faptul că punem în lumină ca moment predominant al acestui conţinut caracterul lui precumpănitor gnoseologic. Fireşte, primul impuls spre instituirea teleologică este voinţa de a-ţi satisface trebuinţele. Acest impuls mai este încă o trăsătură comună vieţii animale şi umane. Separarea drumurilor se iveşte abia atunci cînd între trebuinţe şi satisfacerea lor apare munca, instituirea teleologică. Deja în această stare de lucruri, în care e cuprins primul impuls către muncă, reiese clar caracterul ei precumpănitor gnoseologic, căci inserarea muncii ca mijlocitor între trebuinţă şi satisfacerea ei este, fără îndoială, o victorie a comportării conştiente asupra simplei spontaneităţi a instinctualului biologic.

Şi mai limpede se reliefează această situaţie cînd mijlocirea se realizează prin lanţul de alternative al muncii. Cel ce munceşte trebuie în mod necesar să tindă spre succes în activitatea sa. El poate însă să-l dobîndească numai cînd atît în fixarea scopului, cît şi în alegerea mijloacelor, tinde mereu să înţeleagă în existenţa sa în sine obiectivă tot ceea ce este legat de muncă şi să se comporte faţă de scopul şi de mijloacele sale corespunzător existenţei lor în sine. Aici nu este cuprinsă numai intenţia spre reflectarea obiectivă, ci şi străduinţa de a înlătura tot ceea ce e doar instinctiv, afectiv etc. şi care ar putea tulbura înţelegerea obiectivă. Prin aceasta ia naştere dominaţia conşti-

entului asupra instinctualului, a ceea ce e de ordinul cunoaşterii asupra a ceea ce e doar de ordinul emoţiei. Evident, prin aceasta nu trebuie înţeles că munca născîndă a omului primitiv s-ar fi desfăşurat chiar în formele contemporane ale conştienţei. Formele lui de conştiinţă sînt, fără îndoială, într-atît de deosebite calitativ de cele din zilele noastre, încît nici nu sîntem în stare să le reconstruim. Totuşi, după cum am arătat, ţine de premisele obiective, existenţiale ale muncii faptul că numai o reflectare corectă a realităţii, aşa cum este ea în sine, independent de conştiinţă, poate asigura realizarea cauzalităţilor naturii eterogene, indiferente faţă de instituirea scopului, preschimbarea lor în cauzalităţi instituite, care slujesc instituirea teleologică. Alternativele concrete din muncă privind determinarea scopului, precum şi realizarea lui presupun deci totdeauna, în ultimă instanţă, înainte de orice, o alegere între corect şi fals. Aceasta constituie esenţa ontologică a muncii, puterea ei de a transforma de fiecare dată *dynamis*-ul aristotelic într-o realizare concretă. Această valenţă gnoseologică primară a alternativelor muncii este deci un fapt de nesuprimat, este chiar existenţa-întocmai-astfel a muncii ; ea poate fi cunoscută ontologic independent de formele de conştiinţă în care se realizează originar şi în care e posibil să se mai realizeze încă mult timp.

Această transformare a subiectului muncii — propriu-zisa umanizare a omului — este consecinţa existenţială necesară a existenţei-întocmai-astfel obiective a muncii. În definiţia sa dată muncii, al cărei text a fost deja citat de noi, Marx vorbeşte şi despre influenţa determinantă a muncii asupra subiectului uman. El arată că omul, acţionînd asupra naturii, se schimbă el însuşi, „el transformă totodată propria sa natură. El dezvoltă forţele ei latente şi îşi subordonează jocul forţelor ei“ [19]. Aceasta înseamnă înainte de toate, lucru despre care trebuia vorbit deja cu prilejul analizei obiective a muncii, o dominaţie a conştiinţei asupra a ceea ce e doar instinctual-biologic. Privit din perspectiva subiectului, faptul are drept urmare o continuitate mereu reînnoită a acestei dominaţii, şi anume o continuitate care în fiecare act de muncă se iveşte ca o nouă problemă, ca o nouă alternativă şi care întotdeauna,

[19] K. Marx şi F. Engels. *Opere*. vol. 23, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 190.

atunci cînd muncii îi este dat să reuşească, trebuie să se încheie cu victoria unei înţelegeri corecte asupra a ceea ce e doar instinctiv. Căci, aşa cum existenţa naturală a pietrei este total eterogenă faţă de folosirea ei ca cuţit sau topor şi poate suferi această prefacere numai ca urmare a instituirii unor lanţuri cauzale just înţelese de către om, tot aşa stau lucrurile cu mişcările iniţial biologic-instinctive şi la omul însuşi. Aceste mişcări, omul însuşi trebuie să le gîndească în mod special pentru munca respectivă şi să le impună printr-o luptă constantă împotriva a ceea ce este doar instinctiv în el, împotriva lui însuşi. Şi aici se evidenţiază *dynamis*-ul aristotelic (Marx întrebuinţează termenul de „potenţă", ales şi de istoricul logicii Prantl) drept expresie categorială a acestei treceri. Ceea ce Marx numeşte aici potenţă este în definitiv acelaşi lucru cu ceea ce N. Hartmann desemnează drept labilitate în existenţa biologică a animalelor superioare, o mare elasticitate în adaptare, în caz de nevoie chiar la împrejurări fundamental schimbate. Cu siguranţă aceasta a fost baza biologică a transformării unui animal superior în om. Putem observa acest fenomen la animalele superioare aflate în captivitate, ca şi la animalele domestice. Numai că această comportare elastică, această actualizare a potenţelor rămîne şi aici pur biologică, întrucît cerinţele faţă de animal apar din afară, dirijate de om, ca un nou mediu, în sensul larg al cuvîntului, astfel încît conştiinţa trebuie şi aici să rămînă un epifenomen. Munca înseamnă însă, după cum am subliniat deja, un salt în această dezvoltare. Adaptarea nu trece doar de la instinctiv la conştient, ci se dezvoltă ca o „adaptare" nu la împrejurări create de către natură, ci mai degrabă la împrejurări alese şi create de către sine.

Tocmai de aceea, la omul care munceşte, „adaptarea" nu este lăuntric stabilă şi statică, ca la alte fiinţe, care, de regulă, obişnuiesc să reacţioneze în acelaşi fel la un mediu neschimbat, şi nici dirijată din afară, ca la animalele domestice. Momentul creaţiei proprii nu schimbă numai mediul însuşi, iar pe acesta nu-l schimbă doar nemijlocit material, ci şi în ce priveşte retroacţiunea lui materială asupra omului. Aşa, de pildă, datorită muncii, marea, care la început era o graniţă a mişcării, devine un mijloc tot mai intensiv de legătură. Dar dincolo de aceasta — şi, fireşte, cauzînd astfel de schimbări de funcţii —, această caracteristică structurală a muncii are, de asemenea, o

retroacţiune asupra subiectului care munceşte. Dacă vrem să înţelegem just schimbările care iau astfel naştere în subiect, trebuie să pornim de la starea obiectivă deja amintită, şi anume că subiectul este iniţiatorul instituirii scopului, al transformării lanţurilor cauzale reflectate în lanţuri cauzale instituite, al realizării tuturor acestor instituiri în procesul muncii. Este vorba deci despre un şir întreg de diverse instituiri atît practice, cît şi teoretice realizate de către subiect. Ceea ce este comun tuturor acestor instituiri, dacă încercăm să le înţelegem ca acte ale unui subiect, este faptul că, în toate, sesizabilul nemijlocit şi instinctiv este înlocuit sau cel puţin dominat prin acte conştiente, drept urmare a distanţării cuprinse în mod necesar în fiecare instituire. Nu trebuie, prin urmare, să ne lăsăm înşelaţi de aparenţa că majoritatea actelor în orice muncă devenită obişnuită nu mai au un caracter direct conştient. „Instinctivul", „inconştientul" din ele se întemeiază pe transformarea actelor născute conştient în reflexe condiţionate fixate. Deosebirea faţă de manifestările instinctive ale animalelor superioare nu constă în aceasta, ci în faptul că dispariţia conştienţei este constant îndreptată spre suprimare şi spre repetare. Experienţele de muncă acumulate le-au fixat, noi experienţe pot oricînd să le înlocuiască prin altele noi, de asemenea fixate prin repetare. Acumularea experienţelor de muncă are, prin urmare, o dublă direcţie, anume a suprimării şi a păstrării actelor însuşite prin obişnuinţă, care, din această cauză, chiar şi cînd sînt fixate ca reflexe condiţionate, conţin în sine în toate cazurile acea provenienţă a lor din instituirea distanţatoare care determină scopul şi mijlocul şi supraveghează şi corectează realizarea.

Această distanţare are şi o altă consecinţă importantă, şi anume că omul care munceşte este obligat să-şi domine conştient afectele sale. El poate să fie obosit, dar, dacă întreruperea muncii e vătămătoare, el o va continua ; de pildă, s-ar putea ca la vînătoare să-l cuprindă frica, totuşi, el va rămîne pe locul său şi se va lupta cu animale puternice şi sălbatice etc. (Reamintim din nou că aici privim munca prin prisma valorii ei de întrebuinţare, aşa cum a şi fost, fără îndoială, forma ei incipientă. Abia mai tîrziu, în societăţile mult mai complicate împărţite în clase s-au interferat cu acest comportament originar alte motive generate de existenţa socială, de pildă sabotarea muncii.

Dar dominaţia conştientului asupra instinctului se menţine şi aici ca direcţie fundamentală.) Este, fără îndoială, evident că în acest fel apar în viaţa omenească moduri de comportare care vor influenţa hotărîtor existenţa propriu-zis umană a omului. Este în general cunoscut că dominarea de către om a instinctelor, afectelor etc. sale constituie problema principală pentru orice existenţă a moralităţii, începînd de la obişnuinţă şi tradiţie pînă la cele mai înalte forme ale eticii. Problemele referitoare la treptele mai înalte pot să fie tratate, fireşte, abia mai tîrziu, respectiv ele pot fi tratate potrivit naturii lor numai în cadrul Eticii însăşi ; pentru ontologia existenţei sociale prezintă însă o importanţă hotărîtoare faptul că ele ies la iveală deja în munca incipientă, şi anume sub forma absolut distinctă a dominaţiei conştiente a afectelor etc. Omul a fost adeseori caracterizat ca animal care făureşte unelte. Acest lucru este de altfel just, trebuie însă completat prin aceea că făurirea şi utilizarea uneltelor aduc cu sine în mod absolut obligatoriu ca premisă necesară a muncii încununate de succes acea stăpînire de sine a omului pe care am amintit-o. Şi acesta este un moment al saltului analizat aici, al ieşirii omului din regnul animal. Dacă la animalele domestice par să se manifeste fenomene asemănătoare, de pildă realizarea aportului de către cîinii de vînătoare, trebuie din nou să repetăm că astfel de obişnuinţe nu pot să apară decît prin contactul cu omul, prin faptul că ele îi sînt impuse animalului de către om, pe cînd omul realizează el însuşi stăpînirea de sine ca premisă necesară a realizării în muncă a scopului instituit de el. Deci şi în această privinţă e valabil faptul că munca este vehiculul autofăuririi omului ca om. Odată cu această autorealizare, care, evident, înseamnă o retragere a graniţei naturii şi în om, dar desigur niciodată dispariţia acesteia, depăşirea ei totală, omul păşeşte într-o nouă existenţă, care se întemeiază pe ea însăşi : existenţa socială.

2. Munca — model al practicii sociale

Ultimele noastre consideraţii au arătat cum probleme care dobîndesc pe o treaptă mai avansată a dezvoltării umane o formă foarte generalizată, dematerializată, subtilă şi abstractă şi care, din această pricină, constituie mai tîr-

ziu temele fundamentale ale filozofiei sînt totuşi — în determinaţiile lor cele mai generale şi cele mai hotărîtoare — conţinute *in nuce* încă în instituirile din procesul muncii. De aceea socotim că avem dreptul să vedem în muncă modelul oricărei practici sociale, al oricărei comportări sociale active. Întrucît în cele ce urmează avem intenţia să expunem acest specific al muncii în raporturile lui cu categorii extrem de complicate şi derivate, trebuie să concretizăm în continuare delimitările anterior exprimate în raport cu caracterul acelei munci pe care o avem în vedere. Ne-am propus să vorbim despre muncă întîi numai ca producătoare de obiecte utile, de valori de întrebuinţare. Noile funcţii pe care munca le dobîndeşte în procesul apariţiei unei producţii sociale propriu-zise (problema valorii de schimb) nu sînt încă cuprinse în modelul nostru şi vor găsi o prezentare adecvată abia în capitolul următor.

Este însă important să indicăm acum ceea ce distinge munca în acest sens de formele mai dezvoltate ale practicii sociale. Munca în acest înţeles originar mai restrîns cuprinde un proces care se desfăşoară între activitatea umană şi natură : actele ei sînt îndreptate spre transformarea obiectelor din natură în valori de întrebuinţare. În formele mai tîrzii şi mai dezvoltate ale practicii sociale, alături de cele de dinainte, trece din ce în ce mai mult pe primul plan acţiunea asupra celorlalţi oameni, iar această acţiune, în ultimă instanţă — dar, evident, numai în ultimă instanţă —, vizează o mijlocire a producţiei valorilor de întrebuinţare. Şi aici, instituirile teleologice şi seriile cauzale instituite pe care le pun ele în acţiune constituie fundamentul ontologic-structural. Acum însă, conţinutul esenţial al instituirii teleologice îl constituie — exprimat cu totul general şi abstract — încercarea de a face pe un alt om (sau un grup uman) să îndeplinească, la rîndul său, instituiri teleologice concrete. Această problemă apare de-îndată ce munca a devenit în aşa măsură socială, încît se întemeiază pe cooperarea mai multor oameni, indiferent dacă problema valorii de schimb a apărut deja sau dacă această cooperare mai e orientată exclusiv spre valori de întrebuinţare. De aceea, această a doua formă a instituirii teleologice, în care scopul instituit este nemijlocit o instituire de scop a altor oameni, poate să apară deja pe trepte foarte primitive.

Să ne gîndim la vînătoarea din epoca paleolitică. Mărimea, puterea, pericolul pe care îl reprezentau animalele vînate făceau necesară cooperarea unui grup de oameni. Pentru ca această cooperare să fie însă eficientă, trebuia să se realizeze o diviziune a funcţiilor între participanţii la ea (hăitaşi şi vînători). Instituirile teleologice care apar aici în mod real au deci din punctul de vedere al muncii nemijlocite un caracter secundar ; ele trebuie să fi fost precedate de instituiri teleologice care să determine caracterul, rolul, funcţia etc. instituirilor singulare, de acum concrete şi reale, îndreptate asupra unui obiect din natură. Obiectul acestei instituiri teleologice secundare nu mai este deci ceva pur natural, ci este conştiinţa unui grup uman ; instituirea scopului nu mai vizează nemijlocit transformarea unui obiect din natură, ci apariţia unei instituiri teleologice care de astă dată e evident îndreptată asupra obiectelor din natură ; mijloacele nu mai sînt nici ele acţiuni directe asupra obiectelor din natură, ci caută să determine la alţi oameni asemenea acţiuni.

Astfel de instituiri teleologice secundare sînt mult mai apropiate de treptele mai dezvoltate ale practicii sociale decît munca însăşi aşa cum am considerat-o aici. O analiză mai profundă poate să urmeze abia mai tîrziu. Dar deosebirea trebuia să fie indicată încă aici. Pe de o parte, pentru că chiar şi o primă privire asupra acestui nivel social mai înalt al muncii arată că munca în sensul folosit pînă acum constituie baza reală ireductibilă a muncii mai dezvoltate, scopul final al unui lanţ de mijlociri eventual extrem de ramificat, al instituirii teleologice, şi pe de altă parte, pentru că încă de la prima examinare a acestor corelaţii se evidenţiază că munca originară trebuie să dezvolte din sine în mod necesar, prin dialectica proprie structurii ei, astfel de forme mai complicate. Iar această dublă conexiune indică o simultană identitate şi nonidentitate pe diferite trepte ale muncii, chiar şi în cazul mijlocirilor mai îndepărtate, mai ramificate şi mai complicate.

Am văzut deja că instituirea teleologică realizată conştient produce o distanţare în reflectarea realităţii, că abia odată cu această distanţare ia naştere raportul subiect-obiect în înţelesul propriu al cuvîntului. Ambele implică simultan cuprinderea prin concept a fenomenelor realităţii şi exprimarea lor adecvată în limbaj. Dacă vrem să înţelegem just geneza unor astfel de interrelaţii extrem de complicate şi întortocheate, şi anume să le înţelegem

corect din punct de vedere ontologic, atît în ceea ce privește însăși apariția, cît și dezvoltarea lor, atunci trebuie să pornim de la faptul că, în toate cazurile în care e vorba de transformări existențiale autentice, conexiunea totală a respectivului complex este primordială în raport cu elementele lui. Aceste elemente pot fi înțelese numai din interacțiunea lor concretă înăuntrul respectivului complex existențial, în timp ce ar fi o trudă zadarnică încercarea de a reconstrui mintal însuși complexul existențial din elementele sale. Încercînd acest lucru, s-ar ajunge la pseudoprobleme cum ar fi următorul exemplu scolastic : cine a fost — ontologic — mai întîi, găina sau oul ? Această întrebare poate fi privită astăzi aproape ca o simplă glumă, dar cu acest prilej ar trebui să cugetăm și dacă întrebarea : cine s-a născut întîi, cuvîntul din concept, sau invers ? este măcar cu un dram mai apropiată de realitate, deci mai rezonabilă. Căci cuvînt și concept, limbaj și gîndire conceptuală constituie elemente conexe ale complexului existență socială și ele pot fi înțelese în adevărata lor esență numai în corelație cu analiza ontologică a acestui complex prin cunoașterea funcțiilor reale pe care le exercită în cadrul lui. Evident, în fiecare asemenea sistem de interrelații înăuntrul unui complex existențial găsim, ca și în cazul oricărei interacțiuni, un moment predominant. Acest caracter ia naștere, sub raport strict ontologic, independent de vreo ierarhie valorică : în astfel de interrelații, momentele singulare pot fi sau reciproc condiționate, așa cum a fost cazul cu conceptul și cuvîntul, unde nici unul dintre acestea nu poate exista fără celălalt, sau ia naștere o asemenea condiționare, încît unul dintre momente constituie premisa ființării celuilalt, raportul nefiind reversibil. Aceasta este poziția muncii față de celelalte momente ale complexului existență socială. O derivare genetică a limbajului sau a gîndirii conceptuale din muncă este neîndoielnic posibilă, întrucît săvîrșirea procesului muncii impune anumite cerințe subiectului care îl săvîrșește, cerințe care nu pot fi îndeplinite simultan decît prin transformarea facultăților și posibilităților psihofizice existente pînă în acel moment în limbaj și în gîndirea conceptuală, pe cînd acestea nu pot fi concepute ontologic nici în absența cerințelor anterioare impuse de muncă și nici drept condiții care ar provoca ele însele geneza procesului muncii. E de la sine înțeles că, odată ce exi-

genţele muncii au trezit la viaţă limbajul şi gîndirea conceptuală, dezvoltarea lor trebuie să fie o interacţiune neîntreruptă şi indisolubiă, iar faptul că munca constituie şi în continuare momentul predominant nu suprimă deloc permanenţa unor asemenea interacţiuni, ci, dimpotrivă, le întăreşte şi le intensifică. De aici urmează cu necesitate că înăuntrul unui atare complex are loc o neîntreruptă influenţare a limbajului şi a gîndirii conceptuale de către muncă şi invers.

Numai o astfel de înţelegere a genezei ontologice ca geneză a unui complex concret structurat poate să explice cum această geneză este un salt (din existenţa organică în cea socială) şi, totodată, un proces îndelungat de mii de ani. Saltul se produce deîndată ce noua calitate a existenţei se realizează efectiv, chiar şi în cele mai primitive, mai singularizate acte. După aceea însă trebuie să urmeze o dezvoltare extrem de îndelungată, de cele mai multe ori contradictorie şi inegală, pînă cînd noile categorii existenţiale se împlinesc extensiv şi intensiv, astfel încît noua etapă a existenţei să se poată constitui ca ceva afirmat şi bazat pe sine însuşi.

După cum am văzut, trăsătura esenţială a unor astfel de dezvoltări constă în aceea că, în noile complexe, categoriile specifice proprii noii trepte a existenţei dobîndesc o tot mai mare pondere faţă de treptele inferioare, care, desigur, trebuie să asigure un fundament material durabil existenţei lor. Aşa stau lucrurile în cazul raportului dintre natura organică şi cea anorganică, aşa stau şi în cazul raportului dintre existenţa socială şi cele două trepte existenţiale ale naturii. Această evoluţie a categoriilor proprii unei trepte existenţiale se realizează întotdeauna printr-o diferenţiere crescîndă a lor şi implicit prin autonomizarea lor tot mai mare — evident, întotdeauna doar relativă — întăuntrul respectivelor complexe.

În domeniul existenţei sociale, acest lucru este foarte vizibil dacă luăm în considerare formele reflectării realităţii. Faptul că — în contextul respectivei munci concrete — poate fi dobîndită o reflectare obiectiv corectă a relaţiilor cauzale utilizabile pentru scopul muncii, faptul că aceste relaţii cauzale pot fi transformate în mod necesar într-unele instituite, acţionează nu numai în direcţia unei constante verificări şi desăvîrşiri a actelor de reflectare, ci şi în direcţia generalizării lor. Pe măsură ce experienţele dobîndite într-o muncă concretă sînt folosite şi în altă

muncă, ia naştere pas cu pas relativa lor autonomizare, adică fixarea generalizată a anumitor observaţii, care nu mai sînt raportate exclusiv şi direct la o anumită operaţie, ci dobîndesc o anumită generalizare ca observaţii asupra proceselor naturale în genere. În cursul unor asemenea generalizări apar germenii viitoarelor ştiinţe, ale căror începuturi, cum e cazul geometriei sau aritmeticii, se pierd într-un trecut îndepărtat. Fără a avea o conştiinţă limpede a acestui lucru, chiar şi generalizările foarte simple conţin principii hotărîtoare pentru ştiinţele de mai tîrziu, devenite cu adevărat autonome. Este cazul principiului dezantropomorfizării, al examinării abstractive a determinaţiilor care sînt legate nemijlocit de reacţiile umane faţă de mediu (precum şi faţă de oamenii înşişi). Aceste principii sînt cuprinse implicit chiar în cele mai primitive concepţii asupra aritmeticii şi geometriei, indiferent dacă oamenii care le-au gîndit şi folosit au înţeles sau nu esenţa lor autentică. Împletirea perseverentă a acestor concepte cu reprezentări magice şi mitice, împletire care vine dintr-o perioadă istorică extrem de îndepărtată, arată cum în conştiinţa oamenilor acţiunea necesară corespunzătoare unui scop, pregătirea ei justă pe plan mintal şi îndeplinirea ei se pot amesteca cu reprezentări false despre un nonexistent considerat ca baza reală şi ultimă, generînd neîntrerupt forme mai înalte ale practicii. De aici rezultă că conştiinţa sarcinilor, a lumii, a subiectului însuşi apare în reproducţia propriei existenţe (şi odată cu aceasta a existenţei speciei) ca un instrument indispensabil al acesteia ; conştiinţa, deşi devine constant tot mai cuprinzătoare şi mai autonomă, rămîne totuşi, în ultimă instanţă, la fel de ineluctabil, oricît de mijlocită ar fi, un instrument al acestei reproducţii a omului însuşi.

Despre problema conştiinţei false şi despre posibilitatea uneori atît de rodnică a relativei ei justeţi, problemă doar atinsă anterior, vom putea vorbi adecvat abia în contexte ulterioare. Consideraţiile noastre ne-au condus numai la relaţia paradoxală în cadrul căreia conştiinţa omului — chemată la viaţă în muncă, pentru muncă şi prin muncă — intervine eficient în înfăptuirea autoreproducerii omului. Am putea exprima acest lucru astfel : caracterul autonom al reflectării lumii exterioare şi inte-

rioare în conştiinţa omului este o premisă necesară a apariţiei şi dezvoltării muncii. Ştiinţa, teoria ca formă devenită de-sine-stătătoare şi autoactivă a instituirilor cauzal-teleologice iniţiale din muncă, nu poate însă să elimine total dependenţa de originea sa nici pe cea mai înaltă treaptă a dezvoltării sale. Consideraţiile noastre ulterioare vor arăta că conştiinţa nu va putea niciodată să-şi piardă această legătură cu satisfacerea nevoilor speciei umane, oricît de complicate şi de ramificate ar deveni mijlocirile care o leagă de aceste nevoi. În această dublă relaţie, de dependenţă şi de autonomie, se oglindeşte şi o altă problemă importantă pe care reflecţia umană, conştiinţa şi conştiinţa de sine a umanităţii este nevoită în decursul istoriei să o repună mereu şi să răspundă la ea într-un mod nou : problema teoriei şi practicii. Pentru a găsi punctul corect de abordare a acestui complex de probleme, trebuie să revenim iar la o problemă pînă acum în repetate rînduri atinsă de noi : problema teleologiei şi cauzalităţii.

Atîta timp cît procesul existenţei în natură şi în istorie era înţeles teleologic, situaţie în care cauzalităţii nu-i putea fi atribuit decît un rol de organ executor în vederea „scopului final", teoria, contemplarea trebuiau să fie concepute drept cea mai înaltă formă a comportării umane. Căci atîta timp cît caracterul teleologic al realităţii a fost considerat baza de nezdruncinat a esenţei realităţii obiective, omul nu putea, în ultimă instanţă, să se comporte faţă de aceasta decît contemplativ ; autoînţelegerea omului dincolo de perspectiva problemelor sale de viaţă, atît în sens nemijlocit, cît şi în sensul cel mai subtil mijlocit, pare că poate fi concepută doar în cazul unei asemenea atitudini faţă de realitate. Ce-i drept, caracterul teleologic instituit al practicii umane este cunoscut de timpuriu. Dar, întrucît activităţile concrete rezultate din ea se încadrau într-un ansamblu al naturii şi societăţii percepute teleologic, această supremaţie filozofică, etică, religioasă etc. a concepţiei contemplative a teleologiei cosmice s-a menţinut. Nu este aici locul nici măcar să menţionăm luptele spirituale provocate de o asemenea viziune asupra lumii. Vom consemna numai faptul că locul ierarhic suprem al contemplaţiei este, de cele mai multe ori, păstrat şi în acele filozofii care s-au angajat deja în cosmologie în lupta împotriva dominaţiei teleologiei. Temeiul pare la prima vedere paradoxal :

totala eliberare de divinitate a lumii exterioare omului se produce mai încet decît eliberarea ei de caracterele teleologico-teodiceice care i se atribuie. La aceasta se adaugă faptul că pasiunea gîndirii îndreptate spre demascarea teleologiei obiective cu un subiect religios fictiv, tinde adesea spre o excludere totală a teleologiei, ceea ce constituie apoi un obstacol în calea unei conceperi concrete a practicii (muncii). Practica începe să fie prețuită pe măsura importanței ei abia în filozofia clasică germană. În prima teză despre Feuerbach, deja citată de noi, Marx critică în felul următor vechiul materialism: „Așa se face că latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism care însă a dezvoltat-o în mod abstract". Această opoziție care datorită calificativului „abstract" conține și o critică a idealismului, se concretizează în reproșul că idealismul, „firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare" [20]. Știm că critica făcută de Marx „Fenomenologiei" lui Hegel în „Manuscrisele economico-filozofice" se concentrează tocmai asupra evidențierii acestui merit și a acestei limite a idealismului german, în primul rînd a lui Hegel.

Prin aceasta este clar trasată poziția lui Marx atît față de vechiul materialism, cît și față de idealism; soluționarea problemei teoriei și practicii cere revenirea la practică în manifestarea ei reală și materială, unde determinațiile ei ontologice fundamentale ies în evidență clar și univoc inteligibile. Hotărîtor din punct de vedere ontologic este aici raportul dintre teleologie și cauzalitate. Ceea ce este deschizător de drumuri pentru dezvoltarea gîndirii umane, a viziunii umane despre lume în acest mod de abordare, care plasează munca în centrul acestei dispute, nu se limitează doar la aceea că din evoluția existenței în totalitatea ei este eliminată critic orice introducere a teleologiei, că munca (practica socială) este înțeleasă ca singurul complex existențial în cadrul căruia instituirii teleologice îi revine un rol efectiv de schimbare a realității, ci, totodată, determină pe această bază singurul raport just din punct de vedere filozofic între teleologie și cauzalitate, dar numai generalizînd această bază și depășind printr-o astfel de generalizare simpla constatare a unei stări ontologic fundamentale. Esențialul în ce

---

[20] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1962, p. 5.

privește acest raport l-am înfățișat deja cu prilejul analizei structurii dinamice a muncii ; teleologia și cauzalitatea nu sînt, așa cum a rezultat din toate celelalte analize gnoseologice sau logice anterioare, principii care se exclud reciproc în desfășurarea procesului, în existența și esența lucrurilor, ci în orice caz sînt principii eterogene între ele, care, în pofida caracterului lor contradictoriu, nu produc decît împreună, prin coexistența lor dinamică indisolubilă, baza ontologică a anumitor complexe motrice, și anume a acelora care sînt cu putință ontologic numai în domeniul existenței sociale și a căror eficiență în cadrul ei constituie, totuși, și caracteristica principală a acestei trepte existențiale.

Tot în analiza precedentă a muncii am putut să stabilim și o altă caracteristică extrem de importantă a acestor determinații categoriale ale mișcării ; esența teleologiei constă în aceea că ea poate să funcționeze real numai ca instituită. De aceea, pentru a putea contura ontologic concret existența ei, trebuie, cînd un proces urmează în mod justificat să fie caracterizat drept teleologic, ca și existența subiectului care instituie să fie dovedită ontologic indubitabil. Cauzalitatea, dimpotrivă, poate să funcționeze atît instituită, cît și neinstituită. Analiza corectă impune deci nu numai o deosebire exactă a acestor două moduri de existență, ci și ca determinarea existenței instituite să fie eliberată de orice ambiguitate filozofică. Îndeosebi în filozofiile foarte influente — e suficient să o amintim pe cea hegeliană —, deosebirea dintre instituirea doar în cunoaștere a cauzalității și instituirea ei material reală, existențială, se estompează și dispare. Cînd, în virtutea analizelor precedente, punem accentul pe faptul că numai o cauzalitate instituită material-existențial poate să intre în coexistența amintită de noi cu teleologia, care este întotdeauna instituită, nu subapreciem cîtuși de puțin importanța instituirii doar în cunoaștere a cauzalității — instituirea specific gnoseologică sau logică este o abstractizare în continuare a acesteia, deci nu intră aici în discuție. Dimpotrivă. Considerațiile noastre anterioare au arătat clar că instituirea existențială a unor șiruri cauzale concrete presupune cunoașterea lor, deci prealabila lor instituire la nivelul cunoașterii. Trebuie doar să nu pierdem niciodată din vedere că prin această instituire se poate dobîndi numai o posibilitate, în sensul *dynamis*-ului aristotelic, că trans-

formarea potenţialului în realizare este un act deosebit, care presupune această posibilitate, dar are faţă de ea situaţia de alteritate eterogenă ; acest act este tocmai decizia, care izvorăşte din alternativă.

Coexistenţa ontologică a teleologiei şi cauzalităţii în comportamentul de muncă (practic) al omului, şi numai aici, are existenţial drept urmare faptul că, potrivit esenţei lor sociale, teoria şi practica trebuie să fie momentele unuia şi aceluiaşi complex existenţial social, astfel încît ele nu pot fi înţelese adecvat decît pornind de la această interrelaţie. Tocmai aici poate munca să servească în modul cel mai edificator drept model. La prima vedere, aceasta poate să pară ceva surprinzător, căci tocmai munca este cît se poate de evident orientată teleologic, iar interesul pentru realizarea scopului instituit se evidenţiază aici în modul cel mai pregnant. Cu toate acestea, în muncă, în actele ei, care preschimbă cauzalitatea spontană într-una instituită, tocmai pentru că aici e vorba încă exclusiv de o interrelaţie între om şi natură, şi nu între om şi om sau om şi societate, caracterul pur gnoseologic al acestor acte se păstrează mai bine decît în actele superioare, în care interesele sociale intervin deja inevitabil în reflectarea faptelor. Actele de instituire a cauzalităţii în muncă sînt orientate în forma cea mai limpede asupra opoziţiei valorice dintre adevărat şi fals, căci, aşa cum am mai arătat, orice nesocotire a cauzalităţii existente în sine în procesul instituirii ei duce necondiţionat la insuccesul întregului proces al muncii. În schimb, este evident faptul că în orice instituire a cauzalităţii, în care scopul instituit nemijlocit reprezintă o modificare a conştiinţei instituitoare a omului, interesarea socială cuprinsă în orice instituire de scop — fireşte, şi în aceea a muncii simple — trebuie să influenţeze neîndoielnic şi instituirea seriilor cauzale indispensabile pentru realizarea scopului. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît în munca însăşi instituirea seriilor cauzale este raportată la obiecte şi procese care în ipostaza lor instituită se comportă total indiferent faţă de scopul instituit, pe cînd acele instituiri care determină în om anumite decizii alternative devin active într-un material care prin sine însuşi tinde în mod spontan spre decizii alternative. Acest fel de instituire vizează deci o schimbare, o accentuare sau atenuare a unor asemenea tendinţe în conştiinţa

omului, funcţionează în consecinţă nu într-un material indiferent în sine, ci într-unul deja în sine favorabil sau nefavorabil, tendenţial în sine orientat spre instituiri de scopuri. Chiar o eventuală indiferenţă a oamenilor la o astfel de influenţare intenţionată nu are nimic comun cu amintita indiferenţă a materialului natural decît denumirea. În cazul naturii, indiferenţa este o metaforă care trebuie să redea continua, invariabila şi total neutra ei eterogenitate în raport cu instituirile umane de scopuri, pe cînd indiferenţa oamenilor faţă de asemenea intenţii este un mod de comportare concret, variabil în funcţie de împrejurări şi cu o determinare socială şi individuală concretă.

De aceea, în instituirile cauzalităţii de un tip superior, mai social, este inevitabilă o intervenţie înrîuritoare a instituirii scopului în reproducerile ei spirituale. Chiar dacă acest din urmă act s-a constituit ca ştiinţă, ca factor relativ independent al vieţii sociale, totuşi, din punct de vedere ontologic este o iluzie să crezi că s-ar putea dobîndi o redare socialmente total nepreconcepută a lanţurilor cauzale dominante aici şi, mijlocit de aceasta, şi a cauzalităţilor naturale, că aici ar fi mai realizabilă decît în munca însăşi o formă mai purificată a confruntării nemijlocite şi exclusive dintre om şi natură. Fireşte, aici se obţine o cunoaştere a respectivelor cauzalităţi naturale, care este cu mult mai precisă, mai amplă, mai profundă, mai deplină etc. decît ar fi vreodată cu putinţă într-o muncă bazată pe ea însăşi. Acest lucru este de la sine înţeles, dar nu rezolvă problema de care ne ocupăm acum. Este vorba în fond de faptul că acest progres în cunoaştere cuprinde în sine pierderea opoziţiei exclusive dintre om şi natură, şi trebuie de îndată adăugat că prin esenţa ei şi această pierdere acţionează în direcţia progresului. În muncă, omul este confundat cu existenţa în sine a acelei secţiuni din natură care se află nemijlocit în legătură cu scopul muncii. Dacă însă aceste cunoştinţe sînt ridicate pe o treaptă mai înaltă a generalizării, ceea ce se şi întîmplă la începuturile ştiinţei în curs de dezvoltare spre autonomie, atunci aceasta este cu neputinţă fără a include în reflectarea naturii categoriile ontologic intenţionate, legate de socialitatea umană. Acest lucru, desigur, nu trebuie înţeles într-un sens vulgar direct. În primul rînd, orice instituire teleologică este, în ultimă instanţă, determinată social, cea a mun-

cii — într-un mod foarte pregnant — de către trebuință, de a cărei influență determinantă nu poate să scape, de asemenea, pe deplin nici o știință. Acest lucru, totuși, încă nu ar constitui o deosebire hotărîtoare. În al doilea rînd însă, știința plasează în punctul central al reflectării ei dezantropomorfizante a realității generalizarea corelațiilor. Am văzut că aceasta nu mai ține nemijlocit de esența ontologică a muncii, mai ales nu de geneza ei ; în muncă e vorba doar de înțelegerea exactă a unui fenomen natural concret în măsura în care calitatea acestuia se află într-o conexiune necesară cu scopul instituit al muncii. Asupra corelațiilor mijlocite, omul care muncește poate să aibă cele mai false reprezentări ; ele trebuie doar, în condițiile unei juste reflectări a corelațiilor nemijlocite, să nu stea în calea reușitei procesului de muncă (raportul dintre munca primitivă și magie).

De îndată însă ce reflectarea este orientată spre generalizări, apar obligatoriu — indiferent cît de conștient se întîmplă acest lucru — și probleme ale unei ontologii generale. Și oricît ar fi acestea, în ceea ce privește natura, în existența lor în sine nefalsificată, total deosebite de societate și trebuințele ei și total neutre față de ele, ontologia ridicată la conștiință nu poate să fie indiferentă, în sensul mijlocit analizat anterior, pentru nici o practică socială. Strînsa legătură dintre teorie și practică are drept consecință necesară faptul că aceasta din urmă, în formele ei sociale concrete de manifestare, este puternic influențată de reprezentările ontologice ale oamenilor asupra naturii. Știința, la rîndul ei, dacă ia în serios sesizarea adecvată a realității, este imposibil să facă abstracție de aceste abordări ontologice ; că acest lucru se întîmplă conștient sau inconștient, că întrebările și răspunsurile sînt juste sau false, că știința contestă posibilitatea de a răspunde rațional la asemenea probleme, pare să fie la acest nivel indiferent, căci însăși această contestare se răsfrînge oarecum ontologic în conștiința socială. Și întrucît practica socială se înfăptuiește întotdeauna într-un mediu spiritual de reprezentări ontologice, indiferent dacă e vorba de teorii științifice ale cotidianului sau de teorii științifice cu un orizont larg, situația arătată de noi rămîne fundamentală pentru societate. De la procesele „asebeice“ * din Atena, pînă la

* Este vorba de procesele intentate pentru impietate. (În greaca veche „asebeia“ înseamnă impietate). — *(N. tr.)*

teoria relativității, pe acest drum Galilei și Darwin înscriindu-se ca momente importante, această stare de lucruri își produce obligatoriu efectul în existența socială. Aici, caracterul dialectic al muncii ca model al practicii sociale se evidențiază tocmai în faptul că aceasta, în formele ei cele mai dezvoltate, vădește multe abateri de la munca însăși. O altă formă de astfel de complicații mijlocite, desigur multiplu legată de cea tratată acum, a fost prezentată de noi anterior. Ambele analize arată că munca este forma de bază, de aceea și cea mai simplă și mai lipsită de echivoc, a acelor complexe a căror coexistență dinamică determină specificitatea practicii sociale. Tocmai de aceea este mereu necesar să reamintim că trăsăturile specifice muncii nu pot fi extrapolate pur și simplu la formele mai complicate ale practicii sociale. Repetat indicata identitate a identității și nonidentității în formele ei structurale se reduce, credem noi, la aceea că munca însăși realizează material relația radical nouă a schimbului de materii cu natura, pe cînd pentru majoritatea covîrșitoare a celorlalte forme, mai complicate, ale practicii sociale, acest schimb de materii cu natura, care reprezintă temelia reproducției omului în societate, constituie o premisă de neînlăturat. De adevărata alcătuire a acestor forme mai complicate ne vom putea ocupa abia în capitolele următoare, iar realmente adecvat abia în Etică.

Înainte însă de a trece la prezentarea — subliniem din nou preliminară, introductivă — a raportului dintre teorie și practică, să mai aruncăm o privire înapoi, la condițiile ontologice ale apariției muncii înseși. În natura anorganică, activitatea este absentă. Ceea ce în natura organică creează aparența activității se întemeiază în fond pe faptul că procesul de reproducție pe treptele cele mai dezvoltate ale naturii organice generează interacțiuni între organism și mediu, care sînt conduse chiar nemijlocit de o conștiință. Dar chiar și pe cele mai înalte trepte (vorbim tot despre animalele care trăiesc în libertate), acestea sînt doar reacții biologice la fenomenele ambientale importante pentru existența nemijlocită ; de aceea, ele nu pot produce nici un fel de raport subiect-obiect. Pentru apariția acestui raport este necesară acea distanțare pe care am schițat-o deja. Obiectul poate să devină obiect al conștiinței abia cînd aceasta încearcă să îl cuprindă și acolo unde nu există nici un fel de interese nemijlocit biologice care să lege

organismul purtător de acţiuni cu obiectul. Pe de altă parte, subiectul devine subiect numai prin aceea că el săvîrşeşte o asemenea reaşezare a poziţiei sale faţă de obiectele lumii înconjurătoare. De aici rezultă că instituirea scopului şi a mijloacelor cu funcţionare cauzală de atingere a lui nu este realizabilă ca acte de conştiinţă independente între ele. Conexiunea inseparabilă, constatată de noi, între teleologie şi cauzalitatea instituită se reflectă şi se realizează în acest complex al înfăptuirii muncii.

Această, am putea spune, structură originară a muncii îşi are corelatul în faptul că realizarea seriilor cauzale instituite ne oferă criteriul pentru a stabili dacă instituirea lor a fost justă sau greşită. Este deci clar că în muncă, luată pentru sine, practica oferă criteriul necondiţionat pentru teorie. Pe cît de neîndoielnic este acest lucru în general, şi anume nu numai pentru muncă în sensul restrîns, ci şi pentru toate activităţile similare mai complicate în care practica umană se contrapune exclusiv naturii (să ne gîndim, de pildă, la experiment în ştiinţele naturii), pe atît de necesară este concretizarea de îndată ce fiecare bază materială mai restrînsă care caracterizează munca (precum şi experimentul luat izolat) este depăşită în activitatea respectivă, adică de îndată ce cauzalitatea teoretic instituită a unui complex concret trebuie încadrată în conexiunea totală a realităţii, în existenţa ei în sine reprodusă mintal. Dar acest lucru se întîmplă deja în experimentul însuşi, făcîndu-se mai întîi abstracţie de valorificarea lui teoretică. Orice experiment ia naştere în interesul unei generalizări. El pune teleologic în mişcare o grupare de materii, forţe etc. prin ale căror interacţiuni determinate — pe cît se poate netulburate de împrejurările lor eterogene, deci accidentale în raport cu interacţiunile căutate — urmează să se stabilească dacă o relaţie cauzală instituită ipotetic corespunde realităţii, dacă deci pentru practica viitoare ea poate conta ca just instituită. Este sigur că aici rămîn nemijlocit valabile criteriile care se evidenţiază în munca însăşi, ba mai mult, ele dobîndesc o formă mai pură : experimentul poate să pronunţe sentinţa de adevărat sau fals cu aceeaşi univocitate ca şi munca însăşi şi realizează acest lucru la un nivel mai înalt de generalizare, acela al exprimării formulabile matematic a conexiunilor cantitative concrete definitorii pentru acest complex de fenomene. Dacă vrem să utilizăm rezul-

tatul experimentului în efectuarea procesului de muncă, atunci nu apare aici nici un fel de problemă în ceea ce privește practica drept criteriu al teoriei. Mai complicat este cazul cînd cunoștința dobîndită astfel ar urma să fie valorificată în vederea lărgirii cunoașterii. Căci aici nu mai este vorba despre faptul că o conexiune cauzală concretă, determinată este adecvată unei constelații de asemenea concrete și determinate pentru a realiza o instituire teleologică concretă și determinată, ci e vorba și despre o lărgire în genere, o adîncire etc. a cunoașterii noastre despre natură în general. În asemenea cazuri nu mai este suficientă doar conceperea matematică a laturii cantitative a unei conexiuni materiale ; fenomenul trebuie mai degrabă conceput conform autenticei specificități a existenței sale materiale, iar esența lui concepută astfel trebuie să fie adusă la unison cu celelalte moduri de existență stabilite deja cu certitudine în mod științific. Nemijlocit, acest lucru înseamnă că formularea matematică a rezultatului experimentului trebuie să fie completată și desăvîrșită prin interpretarea lui fizică, chimică sau biologică etc. Aceasta înseamnă însă trecerea în mod necesar — independent de voința participanților — la o interpretare ontologică. Căci orice formulă matematică este în această privință plurivocă ; conceperea einsteiniană a teoriei restrînse a relativității și conceperea așa-numitelor transformări Lorentz sînt, pur matematic, echivalente între ele — discuția despre justețea lor presupune o discuție despre imaginea fizică de ansamblu a lumii, ajunge deci în mod necesar la ontologic.

Acest adevăr atît de simplu indică, totuși, un cîmp de luptă permanent în istoria științei. Din nou, oricare ar fi gradul lor de conștientizare, toate reprezentările ontologice ale omului sînt puternic influențate social, indiferent dacă componenta vieții cotidiene, a credinței religioase etc. este dominantă în ele. Aceste reprezentări au în practica socială a oamenilor un rol extrem de influent, ele se transformă adesea într-o forță socială ; să ne amintim numai de considerațiile lui Marx asupra lui Moloh etc.[21] Aceasta generează uneori lupte deschise între concepțiile ontologice fundamentale obiectiv-științifice și cele doar ancorate în existența socială. În anumite împrejurări — iar aceasta este caracteristic timpului nostru —, opoziția pă-

---

[21] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 100 ș.u.

trunde în însăşi metoda ştiinţelor. Această posibilitate provine din faptul că relaţiile nou cunoscute sînt valorificabile practic chiar dacă se suspendă decizia ontologică. Acest lucru a fost clar recunoscut încă pe vremea lui Galilei de către cardinalul Bellarmin în legătură cu opoziţia dintre astronomia copernicană şi ontologia teologică. În cadrul pozitivismului modern, Duhem a afirmat deschis „superioritatea ştiinţifică“ a concepţiei lui Bellarmin[22] şi în acelaşi sens a formulat Poincaré interpretarea dată de el esenţei metodologice a descoperirii copernicane: „Este mai comod să presupunem că Pămîntul se învîrteşte, deoarece astfel legile astronomice pot fi exprimate într-un limbaj mult mai simplu“[23]. Această tendinţă dobîndeşte apoi la clasicii nepozitivismului forma ei cea mai dezvoltată, în care orice referire la existenţă în sens ontologic este înlăturată ca „metafizică“ şi deci neştiinţifică, numai şi numai un grad mai mare de aplicabilitate practică contînd ca criteriu al adevărului ştiinţific.

Prin aceasta, opoziţia ontologică prezentă în orice proces de muncă, în conştiinţa care-l conduce — şi anume, opoziţia dintre cunoaşterea autentică a realităţii prin progresul ştiinţific în instituirea cauzalităţii, pe de o parte, şi limitarea la simpla manipulare practică a conexiunilor cauzale cunoscute concret, pe de altă parte — dobîndeşte o formă adînc ancorată în existenţa socială contemporană. Căci ar fi cu totul superficial ca această soluţionare a contradicţiei care apare înăuntrul muncii să fie redusă de la caracterul de criteriu al practicii pentru teorie la simple concepţii de ordin gnoseologic, logic formal sau teoretico-ştiinţific. Asemenea întrebări şi răspunsuri nu au fost, potrivit veritabilei lor esenţe, niciodată aşa ceva. E drept că în decursul unei lungi perioade de timp caracterul nedezvoltat al cunoaşterii naturii, limitele în dominarea naturii au jucat un mare rol în faptul că practica a apărut ca criteriu în forme înguste sau deformate ale unei false conştiinţe. Formele concrete ale acesteia, şi în primul rînd influenţa, extinderea, forţa etc. ei, au fost însă constant determinate de relaţiile sociale, evident în interacţiune cu orizontul ontologic limitat. Astăzi, cînd treapta efectivă de dezvoltare a ştiinţelor ar putea mijloci obiectiv o ontologie

---

[22] P. Duhem. Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée, Paris, 1908, p. 77 ş.u. şi 128 ş.u.

[23] H. Poincaré. *La Science et l'Hypothése*, Flammarion, Paris, 1912, p. 141.

justă, devine şi mai evidentă determinarea socială, prin nevoile sociale dominante, a acestei conştiinţe ontologice false în domeniul ştiinţei şi al influenţei sale. Pentru a ne referi numai la ceea ce este mai important, să observăm, înainte de toate, că manipularea în economie a devenit astăzi un factor decisiv al procesului de reproducţie în capitalismul contemporan şi s-a extins de aici asupra tuturor domeniilor practicii sociale. Această tendinţă dobîndeşte şi un alt sprijin — făţiş sau nedeclarat — din partea religiei. Ceea ce cu secole în urmă Bellarmin năzuise să împiedice, şi anume năruirea bazelor ontologice ale religiilor, a început să se realizeze pe scară largă. Dogmele ontologice, fixate teologic, ale religiilor se destramă tot mai mult şi în locul lor apare o trebuinţă religioasă întemeiată de obicei conştient subiectivist, generată de esenţa capitalismului contemporan. La fundamentarea acesteia contribuie mult metoda de manipulare din cadrul ştiinţelor, prin aceea că ea destramă simţul critic faţă de existenţa reală şi deschide astfel drum unei necesităţi religioase constant * subiective, oarecum şi prin aceea că anumite teorii ale ştiinţelor moderne influenţate de neopozitivismul modern, de pildă despre spaţiu şi timp, cosmos etc., favorizează o conciliere în planul gîndirii cu categoriile ontologice din ce în ce mai palide ale religiei. Este semnificativ faptul că, deşi oameni de ştiinţă eminenţi obişnuiesc să cultive aici poziţia unei distinse neutralităţi pozitivist-ştiinţifice, totuşi, există savanţi de renume şi cu mari merite care încearcă să concilieze direct astfel de interpretări ale celor mai noi ştiinţe ale naturii cu trebuinţele religioase moderne.

În consideraţiile precedente am repetat unele lucruri care fuseseră enunţate anterior. Am făcut acest lucru pentru a arăta aici concret ceea ce anterior fusese deja menţionat, că declararea necritică, directă, absolută a practicii drept criteriu al teoriei nu este lipsită de probleme. Pe cît de sigur este că acest criteriu îşi poate dovedi valoarea în munca însăşi şi, parţial, în experiment, pe atît de sigur este că în fiecare caz mai complicat trebuie să intervină o critică ontologică conştientă pentru a nu primejdui îndeplinirea de către practică a funcţiei sale de criteriu al teoriei. S-a dovedit, într-adevăr — lucru despre care, de asemenea, a fost şi va mai fi deseori vorba — că atît în *intentio recta* a vieţii cotidiene, cît şi în cea a

* În manuscris, de asemenea : pur.

științei și filozofiei, dezvoltarea socială poate produce situații și orientări care pot deplasa *intentio recta*, o pot abate de la înțelegerea existenței autentice. De aceea, critica ontologică, devenită necesară, trebuie necondiționat să fie una concretă, fundamentată în respectiva totalitate socială, orientată asupra totalității sociale. Ar fi o sursă de erori să admitem că în toate cazurile știința ar putea corecta just critic-ontologic gîndirea cotidiană, iar filozofia — științele sau că, invers, gîndirea cotidiană ar putea să joace în raport cu știința și filozofia rolul bucătăresei lui Molière. Urmările spirituale ale dezvoltării inegale în societate sînt atît de puternice și de multilaterale, încît fiecare schemă în abordarea acestui complex de probleme nu putea să producă decît noi abateri de la existență. Critica ontologică trebuie, prin urmare, să fie îndreptată asupra ansamblului diferențiat al societății — diferențiere concretă cu caracter de clasă — și asupra interrelațiilor din modurile de comportament apărute astfel. Numai așa poate să fie just utilizată funcția practicii ca criteriu al teoriei, funcție de importanță decisivă pentru orice dezvoltare spirituală, pentru orice practică socială.

Pînă acum, apariția unor noi complexe de categorii noi sau de categorii avînd funcții noi (cauzalitate instituită) a fost examinată de noi precumpănitor din punctul de vedere al procesului de muncă obiectiv. Este însă indispensabil să cercetăm, de asemenea, ce modificări ontologice produce în modul de comportament al subiectului saltul omului din sfera existenței biologice în cea a existenței sociale. Și aici este inevitabil să pornim de la coexistența teleologicului și cauzalității instituite, căci noul care apare în subiect este un rezultat necesar al acestei constelații categoriale. Dacă pornim de la faptul că actul hotărîtor al subiectului îl constituie instituirea teleologică și realizarea ei, atunci de îndată devine clar că momentul categorial, determinant al acestor acte implică apariția unei practici pe care o determină un imperativ (Sollen). Momentul nemijlocit determinant al oricărei acțiuni concepute ca realizare îl va constitui imperativul, tocmai pentru că fiecare pas al realizării este determinat de gradul și modul în care el favorizează atingerea scopului. Direcția determinării se inversează în felul următor : în determinarea biologică normală, cauzală, deci, atît la om, cît și la animale apare o desfășurare cauzală în care inevitabil și întotdeauna trecutul determină prezentul. Și

adaptarea ființelor vii la un mediu schimbat are loc cu necesitate cauzală, întrucît însușirile produse în organism de trecutul lui reacționează la o asemenea schimbare ca un factor de conservare sau ca un factor distructiv. Instituirea scopului, după cum am văzut, inversează acest comportament : scopul există (în conștiință) înaintea realizării sale, iar în procesul care duce la ea, fiecare pas, fiecare mișcare sînt dirijate de instituirea scopului (de către viitor). Sensul cauzalității instituite constă, privit din această perspectivă, în aceea că verigile cauzale, lanțurile cauzale etc. sînt selecționate, puse în mișcare, lăsate să acționeze etc. pentru a favoriza realizarea scopului hotărît la început. Chiar și acolo unde, potrivit expresiei lui Hegel, în procesul muncii, natura doar „se istovește muncind", este vorba, de asemenea, nu despre un proces cauzal spontan, ci de unul direcționat teleologic, a cărui dezvoltare constă tocmai în îmbunătățirea, concretizarea și diferențierea acestei dirijări teleologice a proceselor spontane (folosirea forțelor naturii, ca focul sau apa, pentru scopurile muncii). Privită din perspectiva subiectului, această acțiune determinată de către viitorul instituit este o acțiune dirijată de către imperativul scopului.

Și aici trebuie să ne ferim să proiectăm în această formă originară a imperativului categorii care pot să apară abia pe trepte mai înalte. Prin aceasta poate să ia naștere, așa cum s-a întîmplat îndeosebi în filozofia kantiană, numai o deformare fetișizată a imperativului originar, care are o influență nocivă și asupra conceperii formelor mai dezvoltate. Starea de fapt în stadiul incipient de apariție a imperativului este destul de simplă : instituirea cauzalității constă tocmai în faptul că vor fi cunoscute acele lanțuri cauzale, relații cauzale care la o corespunzătoare alegere, influențare etc. sînt în stare să realizeze scopul instituit, iar procesul de muncă însuși nu înseamnă nimic altceva decît acest mod de a influența relațiile cauzale concrete pentru a determina realizarea scopului. Am văzut că în aceste condiții ia naștere în mod necesar un lanț neîntrerupt de alternative, decizia corectă în cazul fiecăreia fiind determinată de viitor, de scopul care urmează să fie realizat. Cunoașterea corectă a cauzalității, instituirea ei corectă poate fi concepută numai ca fiind determinată de către scop ; o observație justă și aplicarea ei care, să spunem, ar fi cu totul conformă scopului urmărit în munca de șlefuire a unei pietre ar putea, în schimb,

la dăltuire să compromită întregul proces de muncă. Reflectarea corectă a realității este, firește, inevitabil premisa unui imperativ care funcționează corect ; această reflectare corectă poate să devină efectivă numai atunci cînd ea impulsionează real înfăptuirea imperativului. Aici nu e vorba doar de o justă reflectare în general a realității, de o reacție adecvată în raport cu realitatea în general, ci orice constatare a ceea ce e just sau fals, deci orice decizie alternativă în procesul muncii, poate fi judecată exclusiv pornind de la scopul dat, de la realizarea lui. Așadar, și aici este vorba despre o interrelație ineluctabilă între imperativ și reflectarea realității (între teleologie și cauzalitatea instituită), unde imperativului îi revine funcția de moment predominant. Autodetașarea de formele anterioare, autonomizarea existenței sociale își află expresia tocmai în această precumpănire a acelor categorii în care caracterul nou, mai dezvoltat al acestui fel de existență ajunge să se exprime în opoziție cu felul de existență care stă la baza lor.

Am arătat deja în repetate rînduri că asemenea salturi de la un nivel existențial la altul mai înalt cer perioade de timp foarte lungi, că dezvoltarea unui tip de existență constă în transformarea treptată — plină de contradicții, inegală — a categoriilor specifice lui în categorii dominante. În istoria ontologică a fiecărei categorii e vizibil și poate fi urmărit un astfel de proces în care categoria devine ea însăși. Incapacitatea modului de gîndire idealist de a concepe pînă și cele mai simple și evidente raporturi ontologice își are baza metodologică, în ultimă instanță, în faptul că idealismul se mulțumește cu analizarea doar logică sau gnoseologică a celor mai dezvoltate, mai spiritualizate și mai subtile moduri de manifestare a categoriilor, prilej cu care complexele de probleme directoare din punct de vedere ontologic ale genezei lor reale nu sînt doar neglijate, ci total ignorate ; se iau în considerație exclusiv formele de practică socială mai îndepărtate din punctul de vedere al schimbului de substanțe dintre societate și natură, iar la acestea mijlocirile adesea complexe care le leagă de formele lor de bază nu numai că nu sînt cunoscute, ci între formele lor inițiale și cele dezvoltate se construiesc contradicții. Astfel, de cele mai multe ori, în tratarea idealistă a acestor probleme, specificitatea existenței sociale dispare pe de-a întregul ; se construiește o

sferă artificială, fără nici un fel de rădăcină în afara ei, a imperativului (a valorii), şi aceasta este pusă în contrast cu o existenţă, chipurile, pur naturală a omului, deşi atît una, cît şi cealaltă sînt obiectiv ontologic întotdeauna la fel de sociale. Că materialismul vulgar reacţionează la această situaţie prin simpla ignorare a rolului imperativului în existenţa socială şi că el încearcă să conceapă întreaga această sferă după modelul necesităţii strict naturale contribuie mult la obnubilarea acestui complex de probleme, generează la ambii poli fetişizări ale problemelor, fetişizări care, desigur, sub raportul conţinutului şi metodologiei sînt opuse, dar care, de fapt, se leagă între ele.

O asemenea fetişizare a imperativului poate fi observată cel mai pregnant la Kant. Filozofia lui Kant cercetează practica umană numai în legătură cu formele cele mai înalte ale moralei. (În ce măsură absenţa la Kant a deosebirii între morală şi etică tulbură aceste consideraţii „de sus" şi le face rigide se poate analiza, desigur, abia în Etică). Aici însă se pune problema de a cerceta limitele consideraţiilor sale „de jos", prin prisma absenţei oricărei geneze sociale. Ca în toate filozofiile idealiste consecvente, la Kant apare o fetişizare ipostaziantă a raţiunii. În asemenea viziuni asupra lumii, necesitatea pierde, inclusiv gnoseologic, caracterul ei de „dacă... atunci", singurul capabil să o concretizeze ; ea apare ca fiind în ultimă instanţă absolută. Forma exacerbată a acestei absolutizări a raţionalului se evidenţiază, lucru uşor de înţeles, în morală. Imperativul ar fi astfel — atît subiectiv, cît şi obiectiv — desprins de alternativele concrete ale oamenilor ; acestea apar mai degrabă în lumina unei astfel de absolutizări a raţionalului moral numai ca întruchipări adecvate sau neadecvate ale unor atari porunci absolute, care, prin urmare, rămîn transcendente faţă de om. Kant se exprimă astfel : „Într-o filozofie practică, unde nu e pentru noi vorba să adoptăm principii despre ceea ce *se întîmplă,* ci legi despre ceea ce *trebuie să se întîmple,* chiar dacă nu se întîmplă niciodată..." [24]. Imperativul care generează în om relaţiile obligaţiei devine implicit un principiu transcendent-absolut (criptoteologic). Calitatea lui se întemeiază pe faptul că el este „o regulă care exprimă printr-un trebuie caracterul obiectiv obligatoriu al

[24] Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 45.

acțiunii", și anume raportată la o ființă (adică la om) „pentru care rațiunea nu este singurul temei al determinării voinței". Prin aceasta, modul ontologic real al existenței umane, care nu este determinat în fapt doar de către rațiunea ipostaziată kantiană, apare față de valabilitatea universală a imperativului doar ca un caz particular de manifestare cosmică (teologică). Kant, de altfel, delimitează extrem de riguros obiectivitatea imperativului, valabilitatea lui pentru toate „ființele raționale", de domeniul practicii umane, singurul cunoscut ca real. Deși el nu contestă expres faptul că maximele subiective care apar aici și care — în opoziție cu activitatea absolută a imperativului — determină acțiunea pot, de asemenea, funcționa ca un fel de imperativ, ele reprezintă, totuși, simple „prescripții practice", și nu „legi" tocmai „fiindcă le lipsește necesitatea care, ca să fie practică, trebuie să fie independentă de condiții patologice, prin urmare de condiții legate întîmplător de voință"[25]. Prin aceasta, toate însușirile concrete, toate năzuințele concrete etc. ale omului devin în accepția lui Kant „patologice", căci ele sînt lipite doar întîmplător de voința abstractă de asemenea fetișizată. Nu este aici locul să facem o critică aprofundată a acestei morale. Aici ne preocupă exclusiv ontologia existenței sociale, iar în momentul de față caracterul ontologic al imperativului în acest domeniu. De aceea ne putem limita la aceste observații succinte, care însă explică suficient, pentru scopurile noastre actuale, poziția de bază a lui Kant. Mai trebuie să indicăm doar un fapt care, de asemenea, marchează caracterul criptoteologic al acestei morale, și anume convingerea lui Kant că ar putea să dea celor mai cotidiene alternative morale ale omului un răspuns absolut, cu putere de lege, independent de toate determinațiile social-umane. Ne gîndim, în această ordine de idei, la hotărîrea cu care condamnă însușirea unui depozit, fapt pe care Hegel l-a criticat net și just încă în perioada sa de la Jena. Întrucît această critică a fost tratată pe larg în cartea mea despre tînărul Hegel[26], această referire este suficientă.

Din nou nu este întîmplător că tocmai Hegel s-a ridicat atît de ferm împotriva acestei conceperi a imperativului

---

[25] Kant. *Critica rațiunii practice*, Editura științifică, București, 1972, p. 106.

[26] Lukács. *Der junge Hegel*, Werke, Bd. 8, 3. Aufl., Neuwied-Berlin, 1967, S. 369.

de către Kant. Desigur, nici accepţia dată de Hegel nu e lipsită de probleme. În gîndirea sa există aici două tendinţe diferite care se opun nemijlocit una alteia. Pe de o parte, o justificată repulsie faţă de extrapolarea transcendentă a conceptului de imperativ de către Kant. Aceasta duce, totuşi, adesea la o opoziţie doar abstractă, unilaterală. Aşa se întîmplă la el în *Filozofia dreptului,* unde încearcă să opună problemelor lăuntrice şi ambiguităţii moralei formale a convingerii a lui Kant, o morală de conţinut. Aici, el tratează imperativul exclusiv ca mod de apariţie al moralităţii, ca punctul de vedere „al *datoriei*, adică al cerinţei", ca o activitate „care încă nu poate ajunge la ceva *ce este*". Aceasta este însă realizată abia în conduita etică, în socialitatea împlinită a existenţei umane, unde tocmai din acest motiv conceptul kantian îşi pierde sensul şi valabilitatea[27]. Falsitatea acestei poziţii a lui Hegel depinde de specificul polemicii sale. Deşi critică îngustimea şi limitele doctrinei kantiene a imperativului, el însuşi nu reuşeşte să treacă concret dincolo de această îngustime şi de aceste limite. Pe cît este de justă evidenţierea problemelor lăuntrice ale moralei pure kantiene, pe atît este de greşit a-i contrapune completiv conduita etică ca socialitate împlinită, în care caracterul de imperativ al practicii este ridicat la moralitate prin conduita etică.

În *Enciclopedie* însă, unde Hegel tratează acest complex de probleme liber, independent de polemica sa împotriva lui Kant, el se apropie mult mai mult de o abordare autentic ontologică, deşi este şi aici frînat de unele prejudecăţi idealiste. În secţiunea despre spiritul subiectiv, cercetînd sentimentul practic ca o treaptă a dezvoltării acestuia, el defineşte astfel imperativul : „Sentimentul practic conţine imperativul (das Sollen) determinarea-de-sine a sa ca fiinţînd *în sine, raportat* la o singularitate fiinţînd-în-fapt care numai în conformitate cu această determinare îşi dobîndeşte valabilitatea". Hegel recunoaşte aici cu totul just că imperativul este o categorie elementară, originară a existenţei umane. Fireşte, el nu ia în seamă aici relaţia lui cu aceasta, ceea ce este surprinzător, dat fiind că el înţelege în fond just caracterul teleologic al muncii. În loc de aceasta urmează o multitudine de consideraţii idealiste negative despre relaţia acestui impe-

---

[27] Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 134—135.

rativ cu plăcutul și neplăcutul, cu care prilej el nu ezită să le respingă ca sentimente „subiective și superficiale“, ceea ce însă nu-l împiedică să intuiască faptul că acest imperativ are o semnificație determinantă pentru întregul domeniu al existenței umane. Astfel, el spune : „Răul nu este nimic altceva decît lipsa de conformitate a ceea ce *este* cu ceea ce *trebuie să fie*“ și adaugă de îndată, completînd : „Acest «trebuie» are multe semnificări, și, întrucît *scopurile* accidentale au și ele forma de *trebuie*, ele sînt infinit de multe“ [28]. Această extindere a conceptului de imperativ dobîndește valoare în plus și prin aceea că Hegel limitează expres valabilitatea lui la existența umană (socială) și contestă existența oricărui imperativ în natură. Oricît de ambigue ar fi asemenea considerații, ele arată, totuși, că Hegel a făcut un pas enorm dincolo de idealismul subiectiv al timpului său și al vremurilor ulterioare. În curînd vom vedea că ocazional Hegel poate să adopte față de aceste probleme un punct de vedere și mai liber.

Dacă vrem să înțelegem just geneza — după părerea noastră, neîndoielnică — a imperativului din esența teleologică a muncii, să reamintim ceea ce am spus deja despre muncă ca model al oricărei practici sociale, și anume că între model și variantele sale ulterioare mult mai complicate există un raport de identitate a identității și nonidentității. Cu toate că esența ontologică a imperativului în muncă se orientează asupra subiectului care muncește și determină atît comportamentul său în muncă, cît și cel față de sine însuși ca subiect al procesului de muncă, acesta din urmă este, totuși, așa cum am subliniat în considerațiile anterioare, un proces între om și natură, fiind temeiul ontologic al schimbului de substanțe dintre om și natură. Această caracteristică a scopului, obiectului, mijloacelor determină și esența comportării subiective. Și anume în sensul că și din perspectiva subiectului poate să reușească numai o muncă înfăptuită pe baza maximei obiectivități, și de aceea subiectivitatea trebuie să joace în acest proces un rol subordonat producției. Firește, însușirile subiectului (spiritul de observație, îndemînarea, hărnicia, perseverența etc.) influențează desfășurarea procesului muncii atît extensiv, cît și intensiv într-o măsură hotărîtoare. Totuși, toate capacitățile umane mobilizate

[28] Hegel. *Filozofia spiritului*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 303.

aici sînt întotdeauna prin esenţa lor îndreptate în afară, înspre dominaţia în fapt, spre transformarea materială a obiectului naturii prin muncă. În măsura în care imperativul face apel şi la anumite laturi ale interiorităţii subiectului, ceea ce este inevitabil, cerinţele lui sînt, totuşi, astfel instituite, încît schimbările dinăuntrul omului să ducă la o mai bună stăpînire a schimbului de materii cu natura. Autodominarea omului, care în mod necesar apare mai întîi ca efect al imperativului în muncă, dominaţia crescîndă a înţelegerii asupra propriilor sale înclinaţii spontane biologice, a propriilor sale obişnuinţe etc. este reglementată şi dirijată prin obiectivitatea acestui proces ; această obiectivitate este însă, în esenţa ei, fundamentată în existenţa naturală a obiectelor, mijloacelor etc. ale muncii. Dacă vrem să înţelegem just influenţa modificatoare, activă exercitată de imperativul din muncă asupra subiectului, atunci trebuie să pornim de la această obiectivitate ca regulator. Ea are drept urmare faptul că importanţa primară în muncă o are comportarea reală a celui ce munceşte ; ceea ce se întîmplă între timp în subiectul însuşi nu trebuie neapărat să aibă o influenţă asupra acestei comportări. Am văzut, fireşte, că imperativul trezeşte şi impulsionează în procesul muncii însuşiri ale omului care mai tîrziu sînt determinante pentru formele mai dezvoltate ale practicii ; e suficient să amintim de dominarea afectelor. Aceste modificări ale subiectului nu sînt însă aici, cel puţin nu nemijlocit, îndreptate asupra totalităţii sale ca persoană ; ele pot să funcţioneze excelent în munca însăşi fără a influenţa în rest viaţa lui. Ele dobîndesc, desigur, importante posibilităţi în acest sens, dar numai posibilităţi.

De îndată ce, aşa cum am văzut, scopul instituit devine influenţarea altor oameni pentru a realiza, la rîndul lor, instituiri teleologice executorii, subiectivitatea celui care instituie dobîndeşte un rol calitativ schimbat, dar dezvoltarea relaţiilor sociale ale oamenilor duce, pînă la urmă, la aceea că şi autoschimbarea subiectului devine obiectul unor instituiri teleologice cu caracter de imperativ. Desigur, aceste instituiri se deosebesc de acele forme ale imperativului pe care le-am descoperit în procesul muncii nu numai prin complexitatea lor mai mare, ci, tocmai de aceea, şi calitativ. Analiza lor aprofundată va forma însă obiectul capitolelor ulterioare şi, înainte de toate, al Eticii înseşi. Aceste diferenţe calitative de

netăgăduit nu trebuie, totuși, să estompeze faptul fundamental comun că ele toate sînt relații de ordinul imperativului, acte în care nu trecutul în spontaneitatea lui cauzală determină prezentul, ci în care mai degrabă sarcina de viitor instituită teleologic constituie principiul determinant al practicii axate pe ea.

Vechiul materialism a compromis spiritualmente drumul „de jos“ prin aceea că el voia să derive fenomenele superior structurate și mai complexe direct din cele inferioare ca simple produse ale acestora (faimoasa derivare de către Moleschott a gîndirii din chimia creierului, deci ca produs pur natural). Noul materialism întemeiat de Marx consideră baza naturală a existenței umane ca insuprimabilă, dar pentru el aceasta este un motiv în plus de a clarifica socialitatea specifică a categoriilor care rezultă din procesul separării ontologice a naturii și a societății tocmai în socialitatea lor. De aceea, în problema imperativului din procesul muncii, funcția acesteia ca realizare a schimbului de materii dintre natură și societate este atît de importantă. Această relație este baza atît a apariției imperativului în genere din modul social-uman de satisfacere a nevoilor, cît și a specificității sale, a calității sale deosebite și a tuturor limitelor existențiale determinate, care sînt chemate la viață și determinate de către acest imperativ ca formă și expresie a unor relații ale realității. Cunoașterea acestei concomitențe a identității și nonidentității nu este, totuși, suficientă pentru deplina înțelegere a situației. Ar fi tot atît de eronat să încercăm ca din imperativul din procesul muncii să derivăm oarecum logic formele lui complicate, pe cît este de fals dualismul opoziției în filozofia idealistă. Imperativul din procesul muncii cuprinde deja ca atare, după cum am văzut, posibilități din cele mai diferite atît obiective, cît și subiective. Care dintre ele și cum anume se transformă în realități sociale depinde de respectiva dezvoltare concretă a societății și, cum știm de asemenea, această dezvoltare poate fi concepută adecvat în determinațiile ei concrete abia *post festum*.

De problema imperativului ca o categorie a existenței sociale este inseparabil legată problema valorii. Căci după cum imperativul — factor determinant al practicii subiective în procesul muncii — nu poate juca acest rol specific determinant decît pentru că ceea ce este dobîndit astfel este valoros pentru om, tot așa valoarea este

imposibil de realizat într-un asemenea proces dacă ea nu e în stare să instituie în omul care muncește, ca fir călăuzitor al practicii, imperativul realizării ei. Cu toată această concordanță intimă, care la prima vedere acționează aproape ca o identitate, valoarea pretinde, totuși, un tratament diferențiat. Cele două categorii țin atît de intim una de alta tocmai pentru că ambele sînt momente ale aceluiași complex. Și, întrucît valoarea influențează precumpănitor instituirea scopului și este principiul evaluării produsului realizat, pe cînd imperativul e mai mult regulatorul procesului însuși, este inevitabil ca multe din aspectele lor, în calitatea lor de categorii ale existenței sociale, să fie diferit alcătuite, ceea ce, firește, nu le suprimă concordanța, ci, dimpotrivă, o concretizează. Dacă pornim de la faptul că valoarea caracterizează drept valoros sau lipsit de valoare produsul final al fiecărei munci, se naște de îndată următoarea întrebare : această caracteristică este obiectivă sau doar subiectivă ? Valoarea unui lucru este o însușire obiectivă a lui, care în actul de valorizare al subiectului e doar — just sau nejust — recunoscută sau valoarea se naște tocmai ca rezultat al unor asemenea acte de valorizare ?

Desigur, valoarea nu poate fi dobîndită nemijlocit din proprietățile naturale ale unui obiect. Acest lucru apare deosebit de evident în cazul tuturor formelor superioare ale valorii. Și nu trebuie să ne gîndim neapărat la valori „spiritualizate", cum sînt cele estetice și etice. Așa cum am arătat la timpul său, Marx stabilește încă referitor la faza incipientă a schimburilor economice ale oamenilor, cu prilejul apariției valorii de schimb, esența nenaturală a acesteia : „Pînă acum nici un chimist nu a descoperit valoare de schimb într-o perlă sau într-un diamant"[29]. Deocamdată avem încă de-a face, desigur, cu o formă fenomenală mai elementară a valorii, cu valoarea de întrebuințare, care se află într-o legătură inextricabilă cu existența naturală concretă. Ea devine valoare de întrebuințare deoarece este folositoare vieții omului. Întrucît aici este vorba de trecerea de la existența pur naturală la existența socială, sînt posibile, după cum arată Marx, cazuri limită, în care există o valoare de întrebuințare fără ca să fie un produs al muncii. „Acesta este cazul

[29] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 97.

— spune Marx — atunci cînd utilitatea sa pentru om nu este mijlocită de muncă. Aşa sînt, de pildă, aerul, pămînturile virgine, păşunile naturale, pădurile sălbatice etc"[30]. Dacă lăsăm deoparte aerul, care reprezintă efectiv un caz limită, atunci toate celelalte obiecte sînt valoroase ca bază pentru o muncă utilă ulterioară, ca posibilităţi pentru făurirea de produse ale muncii. (Am atras atenţia asupra faptului că socotim şi culegerea produselor naturii ca o formă incipientă a muncii ; o examinare atentă a procesului culesului arată de îndată că în el pot fi găsite în germene toate categoriile obiective şi subiective ale muncii.) De aceea, în consideraţii cu caracter atît de general, putem, fără a ne abate de la adevăr, să concepem valorile de întrebuinţare, bunurile drept produse ale muncii. Acest fapt are drept consecinţă că putem să vedem în valoarea de întrebuinţare o formă obiectuală socială obiectivă. Socialitatea valorii de întrebuinţare este întemeiată în muncă : majoritatea covîrşitoare a valorilor de întrebuinţare au luat naştere prin muncă prin transformarea obiectelor, prin transformarea condiţiilor, a funcţionalităţii etc. obiectelor din natură, iar acest proces se desfăşoară, ca retragere a graniţelor naturii, odată cu dezvoltarea muncii, a socialităţii ei, atît în lărgime, cît şi în profunzime. (În zilele noastre, chiar şi aerul a dobîndit valoare de schimb prin apariţia hotelurilor, sanatoriilor etc.),

Astfel, valorile de întrebuinţare, bunurile reprezintă o formă de obiectualitate socială care se deosebeşte de celelalte categorii ale economiei numai prin aceea că ea, ca obiectivare a schimbului de substanţe dintre societate şi natură, constituie o caracteristică a tuturor formaţiunilor sociale, a tuturor sistemelor economice, că ea — considerată în generalitatea ei — nu este supusă nici unei transformări istorice ; fireşte, modurile ei concrete de manifestare se schimbă neîntrerupt, chiar şi înăuntrul aceleiaşi formaţiuni sociale. În al doilea rînd, valoarea de întrebuinţare este înăuntrul acestui cadru ceva obiectiv. Făcînd totală abstracţie de faptul că în dezvoltarea socialităţii muncii numărul acelor valori de întrebuinţare care servesc numai mijlocit la satisfacerea nevoilor nemijlocite creşte mereu — nu trebuie uitat niciodată că, de pildă, atunci cînd un capitalist cumpără o maşină, el vrea să

[30] Op. cit., p. 55.

dobîndească valoarea ei de întrebuinţare —, utilitatea, care face dintr-un obiect valoare de întrebuinţare, poate să fie stabilită cu o mare precizie şi în fazele incipiente ale procesului de muncă. Faptul că această utilitate are un caracter teleologic, cu alte cuvinte că ea este o utilitate pentru anumite scopuri concrete, nu suprimă această obiectivitate. Aşadar, valoarea de întrebuinţare nu apare ca simplă rezultantă a unor acte subiective de valorizare, ci acestea, pur şi simplu, conştientizează utilitatea obiectivă a valorii de întrebuinţare, justeţea sau nejusteţea lor vădindu-se în calitatea obiectivă a valorii de întrebuinţare, nu invers.

A considera utilitatea o proprietate a lucrurilor pare la prima vedere ceva paradoxal. Natura nu cunoaşte deloc această categorie, ci numai procesul continuu, condiţionat cauzal, al transformării în altceva. Numai în teodicee puteau să se ivească determinaţii atît de stupide ca, de pildă, că „utilitatea" iepurelui este de a-i servi drept hrană vulpii etc. Căci numai dacă este raportată la o instituire teleologică, utilitatea poate să determine felul de a fi al unui obiect oarecare, numai în această relaţie ţine de esenţa lui faptul că ceva existent este folositor sau nu. Aşadar, filozofia ar fi trebuit să se ocupe nu numai de rolul ontologic al muncii, ci şi de funcţia ei în construirea existenţei sociale ca o modalitate nouă şi de-sine-stătătoare a existenţei, pentru a se ajunge la o punere adecvată a problemei. De aceea, sub raport metodologic este uşor de înţeles că viziunile asupra lumii care aveau ca punct de plecare un caracter pretins teleologic al ansamblului realităţii explicau caracteristica obiectelor din natură şi societate prin făurirea existenţei de către creatorul transcendent al lumii şi încercau să o fundamenteze prin obiectivitatea lui. Astfel, Augustin spune despre lucruri : „Ele sînt pentru că sînt create de Tine, nu sînt însă, deoarece nu sînt ceea ce eşti Tu. Căci este real numai ceea ce rămîne neschimbat". Existenţa lucrurilor exprimă, prin urmare, caracterul lor valoric drept creaţie a lui Dumnezeu, în timp ce pieirea lor arată momentele nefiinţei lor. În acest sens, „tot ceea ce există este bun" ; răul „nu este un lucru real" [31]. Evident, acesta este numai un caz special al unor astfel de fundamentări

---

[31] Die Bekentnisse des heiligen Augustin. Buch VII., Kapitel 11—12, München o.j. 215 f.

cosmic-teologice ale obiectivităţii lucrurilor şi totodată şi implicit a valorilor. Nu putem aici să ne ocupăm în amănunt de numeroasele variante ale unor asemenea poziţii, ci ne vom limita să stabilim că şi în acest caz obiectivitatea este derivată din muncă — fireşte, din ipostazierea ei transcendentă ca creaţie. De aici rezultă totuşi că, pe de o parte, şi mai reliefat decît în imaginile în general idealiste despre lume, valorile complexe, mai spiritualizate, se află într-o opoziţie mai mult sau mai puţin radicală faţă de cele materiale, pămînteşti, iar pe de altă parte, depinde de instituirea primelor dacă ultimele le vor fi doar subordonate sau, ascetic, vor fi chiar lepădate. În Etică vom vedea că în spatele tuturor acestor valorizări se ascund contradicţii reale ale existenţei sociale ; dar asupra detaliilor unor astfel de complexe de probleme nu putem să ne oprim aici.

În orice caz, astfel ia naştere un răspuns obiectivist la problemele valorii şi bunurilor, răspuns, fireşte, deformat transcendent. Din pricina întemeierii ei transcendent-teologice, este de înţeles faptul că opoziţia antireligioasă apărută odată cu Renaşterea în sfera concepţiei despre lume a pus accentul pe caracterul subiectiv al actelor de valorizare. Hobbes spune : „*Bun* numeşte omul orice obiect al înclinaţiilor sale, *neprielnic* numeşte el însă toate de care îi e silă şi pe care le urăşte, rău ceea ce dispreţuieşte. Prin urmare, expresiile bun, neprielnic şi rău trebuie înţelese cu referinţă la cel ce le întrebuinţează ; căci nimic nu este prin sine însuşi bun, neprielnic sau rău, iar temeiul unei asemenea definiri nu rezidă în natura lucrurilor însăşi, ci trebuie să depindă... de cel care le foloseşte“ [32]. Foarte asemănător se exprimă Spinoza : „În ce priveşte binele şi răul, nici acestea nu se arată pozitiv în lucruri, dacă le considerăm în ele însele... Căci unul şi acelaşi lucru poate fi, în acelaşi timp, bun şi rău şi chiar indiferent“ [33]. Aceste mişcări de opoziţie importante împotriva transcendenţei teleologice în conceperea valorilor ating punctul lor filozofic culminant în iluminism ; la fiziocraţi şi la economiştii englezi din secolul al XVIII-lea găsim primele încercări de fundamentare economică a valorilor, fundamentare care dobîndeşte la Bentham forma ei cea mai consecventă, dar, totodată,

---

[32] Hobbes. *Leviathan*, Kapitel 11, Zürich—Leipzig, 1936, p. 95.
[33] Spinoza. *Etica*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 217.

cea mai mediocră şi mai lipsită de înţelegerea naturii lor ideale [34].

Luarea în consideraţie a acestor două concepţii extreme este, de aceea, plină de învăţăminte pentru analiza noastră ontologică, deoarece ambele denigrează ca lipsite de valoare sau nesemnificative sisteme de valori reale din punct de vedere social cu scopul de a descoperi o valabilitate autohtonă a valorilor exclusiv în valorile subtile spirituale, respectiv nemijlocit materiale. Că în ambele sisteme sînt aduse la acelaşi nivel valori care, totuşi, au un conţinut diferit (de pildă, maniheismul lui Augustin) nu schimbă cu nimic această stare de lucruri. Căci la ambele extreme se ajunge la contestarea unităţii de ultimă instanţă a valorii ca factor real al existenţei sociale, unitate netulburată de modificările de structură calitative, extrem de semnificative, care au loc în cursul dezvoltării societăţii. Faţă de aceste două extreme, un *tertium datur* îl poate oferi numai metoda dialectică. Căci numai prin această metodă este posibil să se explice faptul că în geneza ontologică a unui nou mod de existenţă sînt deja cuprinse categoriile lui hotărîtoare — tocmai de aceea naşterea lui înseamnă un salt în dezvoltare —, faptul că aceste categorii sînt însă în faza lor incipientă prezente numai în sine şi că transformarea acestui în sine în pentru sine trebuie să fie întotdeauna un proces istoric dificil, inegal şi plin de contradicţii. Această depăşire a însinelui prin transformarea lui în pentru sine cuprinde determinaţii complexe, care formal logic par să se excludă reciproc : suprimarea, păstrarea, ridicarea la un nivel superior. De aceea este necesar ca şi în comportarea formelor primitive ale valorii cu cele dezvoltate să avem constant în vedere acest caracter complex al depăşirii. Iluminismul greşea atunci cînd se străduia — deseori sofistic, deseori, metaforic vorbind, cu sudoarea frunţii — să derive cumva cele mai înalte virtuţi din simpla utilitate. Hegel, care, după cum am văzut, a fost adesea victima prejudecăţilor idealiste, a încercat încă în *Fenomenologia spiritului* să facă din contradicţiile obiectiv prezente ale iluminismului în problema utilităţii ca valoare fundamentală baza teoriei conştiente a contradicţiei în dialectica sa. Această tendinţă ontologică sănătoasă nu a dispărut la el nici-

---

[34] Vezi în această privinţă K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, Bucureşti, 1962, p. 426 ş.u.

odată total. În *Istoria filozofiei*, el vorbește, de pildă, despre modul de tratare a utilității de către stoici și arată printr-o critică bine argumentată cît de falsă este „nobila" renunțare la aceste categorii din partea idealismului, cum totuși ele pot și trebuie să se conserve — ca moment depășit — în formele de valoare mai înalte ale practicii. Hegel spune cu acest prilej : „În ceea ce privește utilitatea, morala nu trebuie s-o trateze cu atîta aroganță, căci orice acțiune bună este de fapt utilă, aceasta însemnînd tocmai că ea are realitate, dă naștere la ceva bun. O acțiune bună care nu este utilă nu e nici un fel de acțiune, nu are nici un fel de realitate. Inutilitatea în sine a binelui este abstracția acestuia ca o nerealitate. Nu numai că ne e permis să avem conștiința utilității, ci chiar trebuie să o avem, căci este adevărat că e util să știm ce e bun. Utilitatea nu e nimic altceva decît a ști ceea ce facem, a avea conștiința acțiunii" [35].

Prin urmare, în ceea ce privește geneza ontologică a valorii, trebuie să pornim de la faptul că în munca privită ca producție de valori de întrebuințare (bunuri) alternativa folositor-nefolositor satisfacerii nevoilor este instituită ca problemă a utilității, ca element activ al existenței sociale. Dacă vrem deci să abordăm problema obiectivității valorii, putem vedea de îndată că aceasta cuprinde în sine o afirmare a instituirii teleologice corecte, sau, mai bine spus, justețea instituirii teleologice — presupunînd adecvata ei realizare — înseamnă realizarea într-un fel concret a respectivei valori. Caracterul concret al raportului valoric trebuie subliniat în mod deosebit. Căci de elementele fetișizării idealiste a valorilor ține extrapolarea abstractă a obiectivității lor, potrivit modului deja cunoscut de noi al extrapolării raționalului. De aceea trebuie ca și în cazul valorii să evidențiem caracterul ei social ontologic de „dacă... atunci" : un cuțit este valoros dacă taie bine etc. Generalizarea că obiectul produs este valoros numai în măsura în care este capabil să servească adecvat, chiar optimal, satisfacerii trebuințelor nu înalță această structură a lui „dacă... atunci" într-o sferă abstract-absolută, ci doar include relația „dacă... atunci" într-o abstracție care vizează legitatea. În acest sens, valoarea, care apare în muncă ca proces de

---

[35] Hegel. *Geschichte der Philosophie*, II, Aug. Glockner, XVIII, 456 și 19, 280.

reproducere a valorii de întrebuințare, este neîndoielnic obiectivă. Nu numai pentru că produsul poate fi comparat cu instituirea teleologică, ci și pentru că aceasta însăși poate fi, în relația ei de genul „dacă... atunci“ cu satisfacerea trebuințelor, examinată și probată ca obiectiv prezentă, ca valabilă. Aici nu poate fi vorba deci ca valorizările ca instituiri singulare să constituie valoarea ca atare. Dimpotrivă. Valoarea care apare în proces și îi conferă o obiectivitate socială este cea care hotărăște dacă alternativa pe care o comportă instituirea teleologică și realizarea ei a fost adecvată valorii, deci justă, deci valoroasă.

Firește, aici, ca și anterior în cazul imperativului, situația de ansamblu este cu mult mai simplă și mai univocă decît la formele mai complexe, care nu mai țin exclusiv de sfera schimbului de materii al societății cu natura, ci care, mai degrabă, presupunînd această sferă ca bază constantă a lor, sînt active într-o lume deja socială. Și acest complex de probleme poate fi tratat în mod adecvat abia în contexte ulterioare ; aici alegem un singur exemplu pentru a arăta metodologic modalitatea și orientarea mijlocirilor și realizărilor nou apărute. Să luăm în forma ei cea mai generală ceea ce Marx numește „metamorfoza mărfurilor“, simpla cumpărare și vînzare a mărfurilor. Pentru ca un schimb de mărfuri pe baza valorii de schimb și a banilor să fie în genere posibil, trebuie să existe o diviziune a muncii în societate. Totuși, spune Marx : „Diviziunea socială a muncii face ca munca sa (a posesorului de mărfuri — G. L.) să fie tot atît de unilaterală pe cît sînt de multilaterale trebuințele lui“. Această consecință elementară și contradictorie a diviziunii muncii dă naștere la o situație în care acte care în fapt sînt conexe, vînzarea și cumpărarea, practic se desprind unul de altul, devin independente unul față de altul, întîmplătoare unul în raport cu altul ; „nimeni nu este obligat să cumpere imediat, pentru că el însuși a vîndut“, spune Marx. Așadar, se poate vedea : „Faptul că procesele acestea independente care stau față în față constituie o unitate interioară înseamnă în același timp că unitatea lor interioară se realizează în cadrul unor contradicții exterioare“. Și Marx indică în acest loc că această formă „implică posibilitatea, dar numai posibili-

tatea, crizelor"[36]. (Realitatea ei presupune, desigur, relații care nici nu pot încă să existe la nivelul circulației simple a mărfurilor.)

Chiar și simpla menționare a acestor cîtorva momente, desigur, importante, este suficientă pentru a arăta că procesul economic real, care devine tot mai social, este mult mai complicat decît munca simplă, producția nemijlocită de valori de întrebuințare. Aceasta însă nu exclude în nici un caz obiectivitatea valorilor care iau naștere în cadrul lui. Economia cea mai complicată este și ea o rezultantă a instituirilor teleologice singulare, a realizării lor, ambele sub forma alternativelor. Desigur, mișcarea de ansamblu a lanțurilor cauzale pe care le generează ele rezultă din interacțiunile lor nemijlocite și mijlocite în cadrul unei mișcări sociale ale cărei determinări de ultimă instanță se unesc într-o totalitate procesuală. Însă dincolo de un anumit nivel, subiecții economici individuali care realizează instituirile și care optează în condițiile existenței alternativelor nu mai sesizează această totalitate procesuală atît de nemijlocit încît opțiunile lor să fie orientate cu deplină certitudine pe baza valorii, așa cum se întîmplă în cazul muncii simple creatoare de valori de întrebuințare. Mai mult, în majoritatea cazurilor, oamenii nu pot urmări corect consecințele propriei lor hotărîri. Cum ar fi posibil atunci ca instituirile lor valorice să constituie valoarea economică ? Valoarea însăși există însă obiectiv și tocmai această obiectivitate determină — chiar dacă, obiectiv, nu cu o certitudine corespunzătoare și, subiectiv, nu cu o conștiență adecvată — instituirile teleologice singulare orientate pe baza valorii.

Modul în care diviziunea socială a muncii, care devine tot mai complicată, produce din sine valori a fost indicat parțial în capitolul despre Marx și vom reveni adesea la această problemă. Aici dorim să arătăm doar că diviziunea muncii, mijlocită și pusă în mișcare de valoarea de schimb, produce principiul dominării timpului printr-o mai bună utilizare internă a lui. „Orice economie — spune Marx — se reduce, în ultimă analiză, la economisirea timpului. Societatea trebuie și ea să-și împartă timpul în mod adecvat, pentru a obține o producție corespunzătoare ansamblului trebuințelor ei, așa cum și individul trebuie să-și împartă judicios timpul pentru a putea dobîndi cunoștințe în pro-

---

[36] K. Marx și F. Engels. *Opere*. vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 12, 127 și 128.

porțiile cuvenite sau pentru a putea face față diverselor cerințe ale activității sale. Economisirea timpului, ca și repartizarea planică a timpului de muncă între diferitele ramuri de producție rămîn, așadar, prima lege economică a unei societăți bazate pe producția colectivă“ [37]. Marx vorbește despre aceasta ca despre legea producției sociale. Pe bună dreptate, căci acțiunile cauzale ale diferitelor fenomene se unesc într-o astfel de lege, reacționează prin aceasta determinant asupra actelor individuale, iar individul trebuie să se adapteze acestei legi dacă nu vrea să piară.

Economia de timp reprezintă, totodată, o relație valorică. Chiar și munca simplă, orientată doar spre valori de întrebuințare, a însemnat o supunere a naturii de către om pentru om atît în modelarea ei conform trebuințelor sale, cît și în dobîndirea dominației asupra propriilor sale instincte și afecte exclusiv naturale și, mijlocit de aceasta, în conturarea incipientă a capacităților sale specific umane. Orientarea obiectivă a legității economice spre economisirea timpului impune în societate în mod nemijlocit diviziunea optimă a muncii pentru momentul respectiv, determină în condițiile date apariția unei noi existențe sociale pe treapta superioară a unei socialități tot mai pure. Această mișcare este deci, obiectiv, independent de felul în care o înțeleg participanții, un pas spre realizarea categoriilor sociale în sensul trecerii lor din existența-în-sine inițială într-o existență-pentru-sine tot mai bogat determinată și tot mai efectivă. Încorporarea adecvată a acestei existenței-pentru-sine a socialității dezvoltate revenite la sine este omul însuși. Nicidecum idealul abstract, nicicînd și nicăieri existent al unui om izolat, ci omul în practica sa socială concretă, omul care cu faptele sale, în faptele sale întruchipează specia umană, îi conferă realitate. Marx a văzut întotdeauna clar relația dintre economie și ceea ce viața economică produce în omul însuși. În aceeași ordine de idei cu pasajul citat mai sus referitor la economia de timp ca principiu valoric al economicului, el scrie : „Economisirea reală constă în economisirea timpului de muncă... Dar această economisire este identică cu dezvoltarea forței productive. Prin urmare, nu *renunțare la consum*, ci dezvoltarea forței productive, a capacităților de producție și, ca urmare, dezvoltarea atît a capacităților de

---

[37] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, Editura politică, București, 1972, p. 107—108.

consum, cît și a mijloacelor de consum. Capacitatea de consum este o condiție a consumului, este deci primul lui mijloc, și reprezintă dezvoltarea unei predispoziții individuale, a unei forțe productive.

Economisirea de timp de muncă echivalează cu sporirea timpului liber, adică a timpului destinat dezvoltării depline a individului, iar aceasta, la rîndul ei, acționează asupra forței productive a muncii ca o colosală forță de producție“ [38]. Despre problemele concrete pe care Marx le ridică aici, în special despre relația dintre timpul liber și forța productivă a muncii, vom putea vorbi pe larg abia în ultimul capitol.

În acest pasaj, Marx însuși acordă o importanță prioritară nu problemelor particulare adiacente, ci relației indestructibile, general necesare dintre dezvoltarea economică obiectivă și dezvoltarea omului. Practica economică este realizată de om prin alternative și opțiuni, dar totalitatea ei formează un complex dinamic obiectiv, ale cărui legi, depășind voința oricărui individ, i se opun acestuia ca realitatea sa socială obiectivă, cu toată duritatea caracteristică realității și care, în dialectica lor obiectiv procesuală, produc și reproduc omul social pe o treaptă mereu mai înaltă. Mai exact spus, ele produc și reproduc atît relațiile care fac posibilă dezvoltarea ascendentă a omului, cît și, în omul însuși, acele capacități care transformă astfel de posibilități în realitate. Tocmai de aceea Marx poate continua reflecțiile citate de noi în felul următor : „Dacă considerăm societatea burgheză în totalitatea ei, ca rezultat final al procesului de producție social apare întotdeauna societatea însăși, adică însuși omul în relațiile sale sociale. Tot ce are o formă trainică — de pildă produsul etc. — apare în această mișcare doar ca un moment, ca un moment efemer. Însuși procesul de producție nemijlocit apare aici doar ca un moment. La rîndul lor, condițiile și întruchipările obiectuale ale procesului de producție sînt în egală măsură momente ale acestuia, iar în calitate de subiecți ai lui apar numai indivizii, dar indivizii în relațiile lor reciproce, pe care ei fie că le reproduc, fie că le produc. Avem aici în fața noastră propriul lor proces de mișcare permanent, în care ei se înnoiesc pe ei înșiși în aceeași măsură în care înnoiesc lumea avuției creată de ei“ [39]. Este

---

[38] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea II-a, Editura politică, București, 1974, p. 194.
[39] *Op. cit.*, p. 194—195.

interesant să comparăm această expunere cu cea a lui Hegel, pe care am citat-o mai înainte, în care acesta subliniază că instrumentele muncii constituie elementul obiectiv durabil al muncii, în opoziție cu efemeritatea satisfacerii trebuințelor pe care ele o fac posibilă. Opoziția nemijlocit evidentă a celor două formulări este însă numai aparentă. Analizînd însuși actul muncii, Hegel a văzut în unealtă un moment activ durabil pentru dezvoltarea socială, o categorie mijlocitoare de importanță hotărîtoare, datorită căreia actul de muncă individual depășește caracterul lui individual și devine el însuși un moment al continuității sociale. Hegel dă, prin urmare, o primă indicație despre modul în care actul de muncă poate deveni moment al reproducției sociale. Dimpotrivă, Marx consideră procesul economic în totalitatea lui dinamică dezvoltată, iar în cadrul acesteia omul trebuie să apară ca început și sfîrșit al procesului de ansamblu, ca inițiator și rezultat final al acestuia. El pare, într-adevăr, adeseori — iar în individualitatea sa întotdeauna — să dispară în valurile procesului, dar, în pofida aparenței atît de întemeiate, el constituie esența reală a acestuia.

Obiectivitatea valorii economice se întemeiază pe esența muncii ca schimb de materii între societate și om, însă realitatea obiectivă a caracterului ei valoric depășește cu mult această relație elementară. Deși încă forma inițială a muncii, care instituie utilitatea ca valoare a produsului acesteia, se raportează nemijlocit la satisfacerea trebuințelor, ea declanșează deja în omul care o îndeplinește un proces a cărui intenție obiectivă — indiferent de gradul în care e conștientizată — este orientată spre promovarea reală a unei dezvoltări superioare a omului. Astfel, în valoarea economică apare o creștere calitativă în raport cu acea valoare care era dată imanent în activitatea simplă producătoare de valori de întrebuințare. Prin aceasta ia naștere o dublă mișcare contradictorie. Pe de o parte, caracterul utilitar al valorii cunoaște o creștere în privința universalității, a dominării întregii vieți omenești. Aceasta se produce simultan cu accentuarea caracterului abstract al utilității, valoarea de schimb, întotdeauna mijlocită, în sine contradictorie, ridicată la universalitate preluînd rolul conducător în relațiile sociale reciproce ale oamenilor. În legătură cu aceasta nu trebuie uitat că intrarea în acțiune a valorii de schimb presupune întotdeauna întemeierea ei pe valoarea de întrebuințare. Noul este deci o dezvoltare

contradictorie, dialectică a determinațiilor originare deja prezente în geneză, niciodată simpla lor negație abstractă. Pe de altă parte, această dezvoltare însăși, care a condus la crearea unor formațiuni realmente sociale, precum capitalismul și socialismul, este în sine contradictorie într-un mod extrem de important și de fructuos. Socialitatea dezvoltată a producției dă naștere unui sistem al economicului imanent autofundamentat și închis în sine, în care o practică reală este posibilă pe baza orientării existenței prin instituiri imanent economice de scopuri și cercetări imanent economice asupra mijloacelor. Apariția termenului *Homo oeconomicus* nu este nicidecum rodul întîmplării sau al neînțelegerii. El exprimă adecvat și plastic comportarea nemijlocită necesară a omului într-o lume a producției devenite socială. Desigur, doar comportarea directă. Căci a trebuit să constatăm atît în capitolul despre principiile ontologice fundamentale ale lui Marx, cît și în considerațiile prezente că nu pot exista acte economice — de la forma inițială a muncii și pînă la producția pur socială — care să nu aibă la bază, totodată, o intenție ontologic imanentă orientată spre umanizarea omului în sensul cel mai larg, deci începînd cu geneza lui și terminînd cu dezvoltarea lui plenară. Acest specific ontologic al sferei economice luminează relațiile ei cu alte domenii ale practicii umane. În cadrul acestor relații, economiei îi revine, așa cum în mod repetat am văzut în alte contexte, funcția ontologic primară fondatoare. Și, cu toate că am afirmat acest lucru de mai multe ori, nu ni se pare de prisos să amintim că această prioritate ontologică nu implică o ierarhie valorică. Ea nu face altceva decît să sublinieze starea de lucruri normală, în ordinea firii, că o anumită formă a existenței constituie baza ontologică de nesuprimat a altor forme, și nu invers sau reciproc. O astfel de constatare este în sine indiferentă față de valoare. Numai în teologie și în idealismul de nuanță teologică, prioritatea ontologică reprezintă, totodată, și o superioritate valorică.

Această concepție ontologică fundamentală implică atît direcția, cît și metoda prin care, în cadrul unei sfere a existenței, poate fi surprinsă genetic dezvoltarea categoriilor superioare (mai complexe, mai mediate) — atît de tip contemplativ, cît și de tip practic — din cele mai simple, fundamentale. Orice „derivare logică" a construirii și a ordonării categoriilor (aici, a valorilor) care pornește de la conceptul lor general înțeles abstract trebuie

respinsă. Căci altfel, conexiunile și caracteristicile, a căror particularitate are o fundamentare ontologic-reală în geneza lor social-istorică, ar căpăta aparența unei ierarhii conceptual-sistematice, care, datorită discrepanței între existența autentică și conceptul pretins determinant, nu ar putea decît să falsifice esența lor concretă, interacțiunea lor concretă. La fel trebuie respinsă și ontologia materialist-vulgară, care înțelege categoriile complexe ca produse mecanice ale celor elementar-fundamentale și care astfel, pe de o parte, își refuză orice înțelegere a particularității primelor, iar pe de altă parte, ordonează categoriile într-o ierarhie falsă, pretins ontologică, potrivit căreia, doar cele de ultimul tip ar putea dobîndi existență în sensul adevărat al cuvîntului. Respingerea ambelor concepții, la fel de false, este deosebit de importantă dacă vrem să înțelegem corect raportul dintre valoarea economică și celelalte valori ale practicii sociale (și atitudinea teoretică legată în modul cel mai intim de ele). Am văzut că valoarea este indisolubil legată de caracterul alternativ al practicii sociale. În natură nu există valori, ci doar legături cauzale și, datorită lor, transformări, alterități ale lucrurilor, complexe etc. De aceea, rolul efectiv al valorii în realitate se mărginește doar la existența socială. Am arătat cum în muncă și în practica economică alternativele sînt orientate spre valori, valori care în nici un caz nu reprezintă simple rezultate, sinteze etc. ale valorilor subiective individuale, ci, dimpotrivă, hotărăsc, datorită obiectivității pe care o au în cadrul existenței sociale, asupra adevărului sau falsității instituirilor de alternative care vizează valoarea.

În considerațiile noastre anterioare am arătat că deosebirea esențială dintre alternativele originare din munca orientată doar spre valori de întrebuințare și cele din munca specifică unor etape superioare se bazează, înainte de toate, pe aceea că primele conțin instituiri teleologice care vizează transformarea naturii înseși, în timp ce în ultimele scopul este, în primul rînd, influențarea conștiinței altor oameni pentru a-i determina să realizeze instituirile teleologice dorite. Domeniul economiei socialmente dezvoltate conține instituiri valorice de ambele tipuri într-o complicată împletire, în care și cele de primul tip, fără a-și pierde esența lor originară, sînt supuse unor schimbări variate. Așa a luat naștere în domeniul economiei o complexitate mai mare a valorii și a instituirilor valorice.

Dacă trecem însă la domeniile neeconomice, atunci ne vom afla în fața unor probleme și mai dificile, calitativ cu totul altele. Aceasta nu înseamnă în nici un caz că continuitatea existenței sociale s-ar rupe, ar înceta să ființeze și să acționeze permanent. Pe de o parte, este clar că anumite tipuri și reglementări ale practicii sociale, care și-au dobîndit autonomia în cursul istoriei, sînt în esența lor, simple forme de mediere și că au apărut cu acest caracter tocmai pentru a reglementa mai bine reproducția socială. Să ne gîndim la sfera dreptului în sensul cel mai larg al cuvîntului. Am văzut însă, totodată, că această funcție de mediere, tocmai pentru a-și îndeplini în mod optim sarcina, trebuie să dobîndească un statut independent de economie și să fie structurată eterogen în raport cu aceasta *. Din nou devine vizibil faptul că atît fetișizarea idealistă, care vrea să facă din sfera dreptului ceva care se autoîntemeiază, cît și a materialismului vulgar, care vrea să derive mecanic acest complex din structura economică, rămîn în afara problematicii reale. Tocmai dependența obiectiv socială de economie a domeniului dreptului, împreună cu eterogenitatea lui față de economie, produsă de această dependență, determină, prin simultaneitatea lor dialectică, particularitatea și obiectivitatea socială a valorii. Pe de altă parte, am constatat, atît în capitolul despre Marx, cît și în prezentul capitol, că instituirile pur economice nu pot fi realizate practic dacă în indivizii umani, în raporturile lor reciproce nu sînt chemate la viață și dezvoltate — pînă într-atît încît să fie posibilă apariția reală a genului uman — capacitățile umane (sau doar posibilitatea lor, în sensul *dynamis*-ului aristotelic), ale căror consecințe depășesc cu mult economicul pur, fără a putea totuși — așa cum își închipuia idealismul — să părăsească terenul existenței sociale. Orice utopie este determinată în conținutul și orientarea ei de către acea societate pe care o contestă. Oricare dintre replicile ei istoric-umane se raportează la înfățișarea determinată pe care o are *hic et nunc*-ul social-istoric existent. Nu există problemă umană care să nu fie în ultimă instanță declanșată și profund determinată de practica reală a vieții sociale.

---

* Aici există în manuscris următoarea notă : „Să ne amintim de considerațiile noastre asupra acestei probleme din capitolul consacrat lui Marx, în special de scrisoarea lui Marx către Lassalle ș.a.m.d.“

Opoziția este aici doar un moment important al conexiunii. Încă în capitolul despre Marx, am arătat pe larg că rezultatele cele mai impunătoare ale dezvoltării umane se manifestă adesea — și nicidecum întîmplător — în astfel de forme contradictorii și că prin aceasta ele devin, în mod socialmente obiectiv, sursa unor incontestabile conflicte de valori. Să ne amintim doar de istoria citată acolo a singurei geneze reale și adevărate a genului uman. Tocmai pentru că dezvoltarea care se realizează în economie nu este în totalitatea ei o dezvoltare instituită teleologic, ci constă, în pofida întemeierii ei pe instituirile teleologice individuale ale indivizilor umani, din lanțuri cauzale spontan necesare, formele ei de manifestare în cadrul acestor lanțuri cauzale, forme istoric și concret necesare în momentul dat, pot prezenta cele mai acute opoziții între progresul obiectiv economic — și de aceea progres obiectiv al umanității — și urmările lui asupra indivizilor umani. (Este, poate, de prisos să amintim că în concepția noastră lumea fenomenală reprezintă o parte existențială a realității sociale.) Această opoziție o întîlnim pretutindeni în istorie, de la destrămarea comunei primitive și pînă la formele contemporane ale manipulării. Totodată, în legătură cu aceasta se poate observa că, în timp ce atitudinea față de dezvoltarea economică însăși este — aproape după modelul muncii simple — în mare măsură univocă, atitudinile morale față de consecințele economiei care influențează viața par dominate de un antagonism al valorilor. Explicația este că acolo unde procesul economico-social progresează cu o univocitate determinată cauzal-legic, reacțiile față de el trebuie și ele să genereze o nemijlocită univocitate valorică. Balzac, istoricul cel mai profund al dezvoltării capitalismului în Franța, înfățișează în comportarea eroului său Birotteau eșecul în fața uzanțelor pe atunci în vigoare ale capitalismului și, cu toate că motivele moral-psihologice ale eșecului sînt prin natura lor demne de stimă, eșecul rămîne ceva negativ sub raport valoric, în timp ce faptul că ajutorul lui Birotteau, harnicul său ginere Popinot, este capabil să rezolve aceleași probleme economice dobîndește, pe bună dreptate, o apreciere pozitivă. Și nu este întîmplător, ci întru totul caracteristic pentru clarviziunea lui Balzac că în evoluția ulterioară a lui Popinot el prezintă fără cruțare drept negativități laturile întunecate din punct de vedere moral-uman ale succeselor sale economice.

Această univocitate în distingerea alternativelor economice de cele care nu mai sînt economice, ci moral-umane, nu poate fi întotdeauna la fel de precis delimitată ca în cazul acelei munci care nu este altceva decît un simplu schimb de substanțe cu natura. O univocitate de felul celei descrise aici poate deveni actuală numai atunci cînd procesul economic, în obiectivitatea sa, în anumită măsură ca o „a doua natură", devine eficient și cînd, în același timp, conținutul alternativei respectivului individ este concentrat integral sau precumpănitor asupra domeniului economic propriu-zis. Altfel, caracterul contradictoriu — adesea direct antagonist — al raportului dintre procesul economic însuși și formele lui de manifestare social-umane trebuie să treacă pe primul plan. Dilema valorică care se naște aici a fost exprimată încă în Roma antică de către Lucan : *„Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni"* *. Și este suficient să ne gîndim la Don Quijote, care concentrează în aceeași persoană această tensiune dintre refuzul pătimaș al necesității dezvoltării sociale obiectiv-progresive și credința tot atît de pătimașă în integritatea morală a genului uman chiar și în formele trecutului definitiv apus, ca împletire a nebuniei grotești cu o puritate sufletească sublimă. Dar cu aceasta ne aflăm încă departe de rădăcinile acestui caracter contradictoriu. Legitatea imanentă a economiei nu numai că produce aceste antagonisme între esența obiectivă a procesului ei și formele ei de manifestare în viața oamenilor, ci transformă antagonismul într-un fundament ontologic al însăși dezvoltării de ansamblu. Astfel, comuna primitivă este înlocuită, în virtutea necesității economice, de societatea împărțită în clase și odată cu aceasta apartenența de clasă și participarea la lupta de clasă influențează profund deciziile de viață ale fiecărui membru al societății. Pe această cale se naște — de îndată ce conținutul alternativelor depășește în mod categoric schimbul de materii al societății cu natura — un spațiu de manifestare a fenomenelor conflictuale. În aceste condiții, alternativele axate pe realizarea valorilor iau adesea chiar forma unor insolubile conflicte ale datoriilor, deoarece aici conflictul nu se mai produce la nivelul recunoașterii valorii unui *ce ?* sau *cum ?* al deciziei, ci, în calitatea lui de conflict între valori concrete, concret valabile, determină practica. Alternativa constă în

* „Zeii au ținut cu învingătorul, dar Cato cu cel învins". (Lucan. *Farsalia*, 1, 128.)

alegerea între valori care se contestă reciproc. Aparent, viziunea noastră ne-ar readuce la concepţia tragic-relativistă a lui Max Weber, pe care am mai amintit-o, conform căreia, pluralismul conflictual insolubil al valorilor ar forma baza practicii umane în societate.

Aceasta este însă doar o aparenţă. În spatele ei nu se află realitatea însăşi, ci, pe de o parte, o menţinere în nemijlocit, în care se manifestă fenomenele lumii aparenţelor, iar pe de altă parte, un sistem ierarhic supraraţionalist, logicizat al valorilor. Simpla punere în mişcare a acestor extreme la fel de false produce fie un empirism pur relativist, fie o construcţie raţională care nu poate fi aplicată adecvat realităţii. Raportate una la alta, ele creează impresia de neputinţă a raţiunii morale faţă de realitate. Aici nu ne putem ocupa concret şi amănunţit de acest complex de probleme. Aceasta va fi una dintre sarcinile Eticii. Doar acolo va fi posibil să diferenţiem în mod corespunzător tipurile de valori şi de realizare a valorilor, tipuri care diferă foarte mult sub raportul formelor de schimbare şi de autoconservare în schimbare. Aici putem prezenta acest proces doar foarte general, pe baza unui exemplu, acela al deciziei socialmente corecte în cazul unei alternative importante. Este vorba doar de a indica foarte pe scurt trăsăturile principale ale acelei metode ontologice prin care poate fi abordat acest complex. Pentru aceasta trebuie să pornim de la acea determinaţie a substanţialităţii despre care am vorbit anterior. Concepţiile moderne despre existenţă au dizolvat concepţia statică, imuabilă despre substanţă. De aici nu rezultă nicidecum necesitatea negării substanţei în cadrul ontologiei, ci doar recunoaşterea caracterului ei esenţialmente dinamic. Substanţa este ceea ce schimbîndu-se, în cadrul schimbării perpetue a lucrurilor, se poate menţine în continuitatea sa. Această autoconservare dinamică nu are neapărat un caracter etern. Substanţele se pot naşte şi pot dispărea fără a înceta să fie substanţe pe motiv că se conservă dinamic doar în perioada existenţei lor.

Orice valoare autentică este însă un moment important în acel complex fundamental al existenţei sociale pe care îl numim practică. Existenţa existenţei sociale se conservă ca substanţă în procesul de reproducţie, iar acesta este complex şi sinteză a actelor teleologice, care nu pot fi separate efectiv de acceptarea sau respingerea unei valori. Astfel, fiecare instituire practică se raportează — po-

zitiv sau negativ — la o valoare, ceea ce ar putea crea impresia să valorile înseși sînt doar sinteze sociale ale acestor acte. Ceea ce este exact în aceasta este doar faptul că valorile nu ar putea dobîndi o relevanță existențială în societate dacă nu ar trebui să devină obiectul unor astfel de instituiri. Această condiție a realizării valorii nu este pur și simplu identică cu geneza ontologică a valorii. Sursa reală a genezei este mai curînd schimbarea structurală a existenței sociale înseși, din care rezultă nemijlocit instituirile care vizează realizarea valorilor. Așa cum am văzut, un adevăr fundamental al concepției marxiste este acela că oamenii își făuresc singuri istoria, însă nu în împrejurări pe care și le-au putut alege singuri. Oamenii răspund — mai mult sau mai puțin conștient, mai mult sau mai puțin concret — tocmai la alternativele concrete pe care le creează respectivele posibilități ale dezvoltării sociale. În ele este conținută în mod implicit valoarea. Nu există nici un dubiu că, de exemplu, dominarea de către om a propriilor afecte ca rezultat al muncii este o valoare. Însă ea este conținută în muncă și poate deveni reală sub raport social fără a îmbrăca neapărat o formă conștientizată și fără a-și reliefa caracterul ei valoric în omul care muncește. Ea este un moment al existenței sociale și de aceea este real existentă și activă chiar atunci cînd nu este deloc sau este doar parțial conștientizată.

Firește, socialmente conștientizarea nu este nicidecum întîmplătoare. A trebuit să insistăm asupra acestui moment al independenței pentru a scoate în evidență în mod corespunzător caracterul existențial social-ontologic al valorii. Acesta rezidă într-un raport social între scop, mijloc și individ, raport care ca atare participă la existența socială. Această existență conține însă în același timp un element de posibilitate, ea determinînd în sine doar cadrul de rezolvare a alternativelor concrete, conținutul lor social și individual, precum și direcțiile de rezolvare a problemelor conținute în ele. Dezvoltarea acestei existențe-în-sine, evoluția, transformarea ei într-o adevărată existență-pentru-sine, valoarea le dobîndește prin actele care vizează realitatea ei. Pentru starea de lucruri ontologică cu care avem de-a face aici este însă caracteristic faptul că această realizare, indispensabilă pentru realitatea de ultimă instanță a valorii, rămîne în practica umană indisolubil legată de valoarea însăși. Valoarea este aceea care-și pune pecetea asupra determinațiilor realizării ei,

nu invers. Acest fapt nu trebuie înţeles în sensul că realizarea valorii ar putea fi „derivată“ mintal din valoare, că realizarea ar fi simplul ei „produs uman al muncii“. Alternativele sînt fundamente ireductibile ale tipului de practică social-umană şi pot fi desprinse de decizia individuală doar în mod abstract, niciodată în mod real. Ce înseamnă însă pentru existenţa socială o astfel de rezolvare a alternativei depinde de valoare, mai bine spus de respectivul complex al posibilităţilor reale de a reacţiona practic la problematica unui *hic et nunc* social-istoric. Aşadar, decizia care duce la realizarea acestor posibilităţi reale sub forma lor cea mai pură — fie afirmînd o valoare, fie negînd-o — dobîndeşte, corespunzător etapei respective de dezvoltare, o exemplaritate pozitivă sau negativă. În epocile primitive, această exemplaritate se conservă pe calea tradiţiei nemijlocite, orale. Eroi ai mitului devin cei ce au dat la alternative — care culminează în valori — ale vieţii ginţii un răspuns la un asemenea nivel de exemplaritate, încît acest răspuns a căpătat, ca forţă exemplificatoare pozitivă sau negativă, o importanţă socialmente durabilă pentru reproducţia acestei vieţi şi a devenit, de aceea, parte componentă a acestui proces de reproducţie în schimbarea şi autoconservarea sa.

Această conservare nu trebuie demonstrată în mod special, căci este foarte bine cunoscut modul în care astfel de soluţii personale date alternativelor sociale s-au păstrat încă din perioada naşterii miturilor pînă în zilele noastre. Totuşi, simpla conservare exprimă doar o latură a acestui proces. Tot atît de important este să constatăm că această conservare devine posibilă doar atunci cînd mitul poate fi supus permanent unei schimbări neîntrerupte a interpretării lui, adică a aplicabilităţii lui ca model pentru practica respectivului prezent. Faptul că aceasta se petrece la început pe calea tradiţiei orale, iar mai tîrziu pe calea modelării poetic-artistice nu schimbă cu nimic starea de lucruri fundamentală care ne interesează aici. În toate aceste cazuri este vorba despre faptul că o acţiune orientată de o alternativă socială, în pofida schimbării neîncetate a detaliilor ei concrete, a interpretării ei, îşi păstrează continuitatea şi caracterul esenţial şi durabil pentru existenţa socială. Că aceasta se petrece sub forma unei alternative individuale, şi nu ca în alte cîteva domenii ale valorii, sub forma unei prescripţii sau interdicţii, exprimă

caracterul specific al valorii care se realizează aici : tendința ei, care izvorăște nemijlocit din personalitatea umană, autoconfirmarea ei drept continuitate a esenței genului uman. Contextul social real se manifestă, în primul rînd, în aceea că factorul în întregime hotărîtor al schimbării, al reinterpretării își are rădăcinile în nevoile sociale ale respectivului prezent. Aceste nevoi hotărăsc dacă și cum va fi interpretată alternativa fixată astfel. Determinantă aici nu este descoperirea eventualului adevăr istoric. Știm prea bine că Brutus cel din legendă nu corespunde adevărului istoric, dar aceasta nu micșorează cu nimic forța de influențare a eroului shakespearean, iar valorizările opuse (Dante) își au și ele întemeierea în trebuințele prezentului lor. Schimbarea și permanența sînt, așadar, în egală măsură generate de dezvoltarea socială. Relația lor reciprocă oglindește tocmai forma de substanțialitate recent descoperită despre care a fost vorba la începutul expunerii de mai sus și a cărei parte organic componentă este valoarea în obiectivitatea ei istorică.

Obiectivitatea valorilor se bazează deci pe faptul că ele sint părți determinante și determinate ale dezvoltării sociale de ansamblu. Caracterul lor contradictoriu, faptul incontestabil că de foarte multe ori ele se opun într-un mod evident bazei lor economice, precum și una alteia nu justifică relativismul axiologic, așa cum crede Max Weber, iar imposibilitatea de a le ordona într-un sistem tabelar-ierarhic este într-o și mai mică măsură un argument în favoarea acestei idei. Existența valorilor, care se manifestă sub forma unui imperativ social-faptic constructiv și este caracterizată în mod lăuntric necesar de pluralitatea valorilor și de un raport reciproc al acestora ce poate merge de la eterogenitate pînă la opoziție, este într-adevăr raționalizabilă doar *post festum*, însă tocmai prin aceasta exprimă unitatea contradictorie, univocitatea neuniformă a procesului social-istoric de ansamblu. Acesta formează — în determinarea sa cauzală obiectivă — o totalitate mobilă. Deoarece el se constituie, totuși, prin însumarea cauzală a instituirilor alternativ teleologice, fiecare moment care, direct sau indirect, îl întemeiază sau îl frînează trebuie întotdeauna să constea din astfel de instituiri alternativ-teleologice. Valoarea acestor instituiri este determinată de intenția lor reală, devenită obiectivă în cadrul practicii, care poate fi orientată spre esențial sau neesențial, spre ceea ce este progresist sau ceea ce este retrograd.

Toate aceste tendinţe fiind în mod real prezente şi active în existenţa socială şi, în virtutea acestui fapt, generînd în omul care acţionează alternative de orientările şi nivelurile cele mai diferite, fenomenul relativităţii nu este deloc întîmplător. El contribuie, de asemenea, la situaţia că în probleme şi în răspunsurile la aceste probleme rămîne prezentă — cel puţin parţial — o tendinţă spre autenticitate, întrucît alternativa respectivei practici se exprimă nu numai în afirmarea sau negarea unei anumite valori, ci în acelaşi timp în faptul că tocmai cutare valoare formează, în momentul dat, baza alternativei concrete şi că tocmai din cutare motive se ia o anumită atitudine faţă de această valoare. Se ştie că dezvoltarea economică constituie, în mod obiectiv, coloana vertebrală a progresului real. De aceea, conştient sau inconştient, nemijlocit sau eventual multiplu mijlocit, valorile hotărîtoare, care se conservă în cadrul procesului, sînt întotdeauna raportate la ea. Există însă deosebiri obiectiv importante în privinţa aspectelor procesului de ansamblu care sînt vizate şi afectate de respectiva alternativă. Datorită acestui fapt se conservă valorile în cadrul procesului social de ansamblu care se reînnoieşte permanent, datorită acestui fapt devin ele, în felul lor, părţi componente reale ale existenţei sociale în procesul ei de reproducţie, elemente ale complexului care este existenţa socială.

Intenţionat am ales pentru demonstrarea acestei situaţii ontologice o valoare foarte îndepărtată de munca luată ca model. Am procedat astfel mai întîi pentru a arăta că şi în cazurile în care alternativa a devenit deja în mod nemijlocit pur interioară, intenţia deciziei se bazează, totuşi, în mod obiectiv pe determinări existenţiale sociale, că deci valoarea care se realizează în practică trebuie, totuşi, să aibă un caracter socialmente obiectiv. Am amintit în paginile anterioare de figura lui Brutus, care permite sesizarea directă a acestei conexiuni, a acestei ancorări a valorii în existenţa socială. Ea este pusă tot atît de puternic în lumină, poate chiar mai puternic, dacă ne amintim că Prometeu era pentru Hesiod un nelegiuit pedepsit pe drept de zei şi că, începînd cu tragedia lui Eschil, figura lui trăieşte în conştiinţa oamenilor ca aducător al luminii şi ca binefăcător. Dacă mai adăugăm şi faptul că păcatul originar din Vechiul testament (N. B. pedepsit prin muncă) şi învăţătura creştină despre păcatul strămoşesc reprezintă punctul de vedere al lui Hesiod cu o forţă de ac-

țiune socială sporită, atunci obținem o imagine clară care ne permite să înțelegem cu ușurință că în acest caz conținutul alternativei este dacă omul se produce pe sine ca om în munca sa, sau dacă el trebuie să se înțeleagă pe sine ca produs subordonat al unor forțe transcendente. De aici rezultă cu necesitate că orice faptă independentă care își are temeiul în omul însuși, în socialitatea lui ascunde în sine un păcat față de forțele superioare. În al doilea rînd, pentru manifestarea socialității în alternative această structură a lor este, totuși, un caz extrem, desigur foarte important, care poate să fie eficient numai pe trepte relativ dezvoltate ale istoriei omenirii. De aceea, instituirea socialmente necesară a valorilor trebuie să producă și cazuri altfel structurate. Deoarece însă acest întreg complex de probleme poate fi tratat într-un mod adecvat numai în Etică, ne limităm aici la referiri pur formale. Există valori sociale care pentru a se impune social (drept, stat, religie etc.) au nevoie de un aparat instituționalizat, care poate îmbrăca, desigur, formele cele mai diferite, și există cazuri în care obiectivările reflectării realității devin purtătoare de valori, declanșatoare de instituiri valorice. Aici ar fi imposibilă chiar și simpla indicare a diferențelor, a structurilor eterogene care generează opoziții directe, căci ele se exprimă adecvat, fără excepție, numai în conexiunile sociale concrete și în interacțiunile concrete ale tuturor valorilor ; aceste diferențe și structuri eterogene pot fi deci surprinse doar într-o prezentare realmente sintetică, axată pe totalitatea practicii sociale și, implicit, pe totalitatea existenței sociale.

3. Raportul subiect-obiect în muncă și consecințele lui

Cele spuse mai sus sînt departe de a epuiza formele de manifestare ale modului de viață specific uman, forme care, deși multiplu mediate, provin din muncă și care, de aceea, trebuie să fie înțelese ontologic-genetic doar pornind de la ea. Înainte de a analiza mai îndeaproape cîteva probleme care aparent sînt foarte. îndepărtate de muncă, dar care își au totuși — în esența lor — rădăcinile în ea, trebuie să considerăm mai atent o consecință nemijlocită a muncii, la care ne-am mai referit în treacăt. Este vorba despre apariția raportului subiect-obiect și despre distanțarea necesară — realmente activă în cadrul acestui

raport — a obiectului de subiect. Această distanțare creează pentru existența socială a oamenilor o bază indispensabilă, cu o viață proprie : limba. Engels afirmă, pe bună dreptate, că ea provine din aceea că oamenii *„au avut să-și spună ceva* unul altuia. Necesitatea și-a creat organul“ [40]. Ce înseamnă, totuși, a spune ceva ? Comunicări, chiar extrem de importante, cum sînt cele referitoare la pericol, hrană, dorința sexuală etc., întîlnim deja la animalele superioare. Diferența calitativă dintre aceste comunicări și cele ale oamenilor, pe care Engels le descrie cu exactitate, constă tocmai în această distanțare. Omul vorbește întotdeauna „despre“ ceva determinat, pe care. prin aceasta, îl ridică într-un dublu sens deasupra existenței lui nemijlocite : în primul rînd, prin aceea că este instituit ca un obiect existînd independent și în al doilea rînd — și aici distanțarea se manifestă și mai puternic — străduindu-se să explice obiectul respectiv ca pe ceva concret. Mijloacele de exprimare ale omului, denumirile pe care le folosește au o astfel de natură, încît orice semn poate figura tot atît de bine și în cu totul alte conexiuni. Astfel, ceea ce este reflectat de semnul-cuvînt se desprinde de obiectele pe care le desemnează și, implicit, de subiectul care îl exprimă și devine o expresie mintală pentru un întreg grup de fenomene determinate, pe care alt subiect le poate utiliza într-un mod asemănător în cu totul alte conexiuni. Formele de comunicare ale animalelor nu cunosc o astfel de distanțare, ele fac organic parte din procesul de viață biologic și, deși au un conținut clar, el este legat de situațiile concrete ale celor care participă la ele. Prin urmare, în acest caz putem vorbi despre subiect și obiect doar într-un sens foarte figurat, care poate da ușor naștere unei înțelegeri greșite, deși întotdeauna o ființă concretă se străduiește să realizeze o comunicare despre un fenomen concret, deși aceste comunicări au de obicei o semnificație foarte precisă, în strictă legătură cu situația dată. Instituirea simultană a subiectului și obiectului în muncă și, de asemenea, determinat de aceasta, în limbă, distanțează subiectul de obiect și invers, obiectul concret de conceptul său etc., în sensul indicat aici. Abia astfel devin posibile o cunoaștere tendențial nelimitat extensibilă a obiectului și stăpînirea acestuia de către om. Nu este surprinzător că denumirea obiectelor,

---

[40] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 471.

rostirea conceptului lor, a numelui lor au trecut mult timp drept un miracol magic. Încă în Vechiul testament, dominaţia omului asupra animalelor se exprimă în aceea că Adam le dă nume, aceasta desemnînd, totodată, clar desprinderea limbii de natură.

Această distanţare cunoaşte însă atît în munca însăşi, cît şi în limbă o diferenţiere care se adînceşte continuu. Chiar şi munca cea mai simplă realizează, aşa cum am văzut, prin dialectica scopului şi mijlocului, un nou raport între nemijlocire şi mijlocire şi prin aceea că fiecare satisfacere prin muncă a nevoilor este deja, prin esenţa ei obiectivă, o satisfacere mijlocită. Faptul la fel de insuprimabil că orice produs finit al muncii posedă pentru omul care-l foloseşte o nouă nemijlocire, care nu mai este naturală, accentuează caracterul contradictoriu al acestei stări de lucruri (fierberea sau frigerea cărnii este o mijlocire, dar consumarea cărnii fierte sau fripte este, în acest sens, tot atît de nemijlocită ca şi consumarea cărnii crude, chiar dacă acest din urmă act are un caracter natural, în timp ce primul are un caracter social). În dezvoltarea ei, munca introduce însă între om şi scopul lui nemijlocit, pe care acesta vrea să-l atingă în ultimă instanţă, serii întregi de mijlociri. Ca urmare, în muncă apare încă de timpuriu o diferenţiere a instituirilor nemijlocite de scopuri de cele multiplu mijlocite. (Să ne gîndim la producerea armelor, care, începînd cu descoperirea metalelor, continuînd cu topirea lor şi terminînd cu confecţionarea produsului finit, presupune o serie întreagă de instituiri teleologice diferite, eterogene între ele.) O practică socială este posibilă doar atunci cînd această atitudine faţă de realitate a devenit socialmente generală. Că în condiţiile unei astfel de extinderi a experienţelor de muncă apar, conexe lor, relaţii şi structuri cu totul noi, este de la sine înţeles, dar aceasta nu poate să modifice cîtuşi de puţin faptul că deosebirea nemijlocitului de mijlocit — cu existenţa lor simultană în interdependenţa lor necesară, cu succesiunea lor, cu supraordonarea şi subordonarea lor etc. — a apărut din muncă. Abia distanţarea mentală a obiectelor prin intermediul limbii face posibilă comunicarea distanţării reale care se naşte în muncă şi fixarea ei sub forma de bun comun posibil al unei societăţi. Să ne gîndim doar că succesiunea temporală a diferitelor operaţiuni, mijlocirile lor corespunzătoare esenţei lucrului (succesiune, pauză etc.) nu ar putea fi realizate social — pentru a evidenţia doar aspectul cel mai important — fără

o împărţire clară a timpului la nivelul limbii. La fel ca în muncă şi în limbă s-a realizat un salt din existenţa naturală în existenţa socială. Şi într-un caz şi în celălalt, saltul este un proces lent ; începuturile lui ne vor rămîne, ce-i drept, pentru totdeauna necunoscute, dar direcţia lor de dezvoltare o putem studia destul de exact urmărind dezvoltarea uneltelor şi într-o anumită măsură putem avea o privire de ansamblu asupra totalităţii ei ca o cunoştinţă *post festum*. Desigur, chiar şi cele mai vechi monumente de limbă pe care ni le poate pune la dispoziţie etnografia sînt mult mai recente decît primele unelte. Dar o ştiinţă a limbii care ar avea ca obiect de cercetare şi ca ghid metodic legăturile existente în mod real între muncă şi limbă ar putea adînci şi extinde foarte mult cunoaşterea noastră despre procesul istoric desfăşurat în cadrul saltului.

Aşa cum am arătat pe larg, munca modifică în mod necesar şi natura omului care o efectuează. Direcţia în care se îndreaptă acest proces de transformare este dată de la sine odată cu instituirea teleologică şi cu realizarea practică a acesteia. După cum am văzut, problema centrală a transformării interioare a omului constă în aceea că el trebuie să ajungă la autodominarea conştientă. Nu numai scopul este prezent în conştiinţă înaintea realizării lui materiale ; această structură dinamică a muncii se extinde asupra fiecărei mişcări în parte : omul care munceşte trebuie să planifice în prealabil fiecare dintre mişcările sale şi să examineze continuu în mod critic, conştient realizarea planificării sale, dacă doreşte să realizeze în munca sa optimul concret posibil. Această dominaţie a conştiinţei umane asupra propriului trup, care se extinde şi asupra unei părţi a sferei conştiinţei, asupra obişnuinţelor, instinctelor, afectelor, este o cerinţă elementară chiar şi a muncii celei mai primitive. Ea trebuie deci să marcheze în mod decisiv şi reprezentările omului despre sine însuşi, întrucît impune un raport faţă de sine însuşi calitativ deosebit de starea psihică a animalelor, total eterogen faţă de ea, şi întrucît aceste cerinţe sînt presupuse de orice tip de muncă.

În mod obiectiv ontologic se naşte noul specific al conştiinţei umane, descris deja de noi din diferite unghiuri şi care încetează să mai fie un epifenomen biologic, devenind un moment esenţial, activ al existenţei sociale în curs de apariţie. Cînd am prezentat sub diferite aspecte retragerea graniţelor naturii ca urmare a muncii, această

nouă funcţie a conştiinţei, de purtător al instituirilor teleologice ale practicii, a ocupat un loc deosebit de important. Dar dacă vrem să analizăm acest complex problematic prin prisma unei critici ontologice riguroase, atunci trebuie să înţelegem că, deşi se poate vorbi de o retragere continuă a graniţelor naturii, niciodată nu va avea loc totala lor suprimare. Omul, membru activ al societăţii, motorul schimbărilor şi mişcărilor ei progresive, în sens biologic rămîne ireductibil o fiinţă naturală ; în sens biologic, conştiinţa lui — în pofida tuturor mutaţiilor funcţionale, care sînt decisive şi sub raport ontologic — rămîne indisolubil legată de procesul biologic de reproducere a trupului său ; dată fiind realitatea universală a unei asemenea dependenţe, baza biologică a vieţii rămîne, în general, neschimbată şi în societate. Toate posibilităţile de a prelungi întrucîtva acest proces prin cunoştinţe aplicate etc. nu pot schimba cu nimic această dependenţă ontologică ultimă a conştiinţei de procesul vital al trupului.

Din punct de vedere ontologic, acest caracter al raportului dintre două sfere ale existenţei nu este, structural, ceva nou. Şi în existenţa biologică, raporturile, procesele etc. fizice şi chimice sînt date în mod ireductibil. Cu cît organismul este mai dezvoltat, cu atît ele pot îndeplini mai multe funcţii, care ar fi imposibile pentru procesele fizice sau chimice pure, nelegate într-un organism ; dar aceasta nu poate suprima dependenţa indisolubilă a organismului de baza funcţionării sale normale. Oricît de diferit ar fi raportul dintre existenţa socială şi cea biologică de raportul dintre existenţa organică şi cea anorganică, această dependenţă a sistemului superior, mai complex, de existenţa, reproducerea etc. sistemului care-l fundamentează „de jos“ rămîne o realitate ontologică imuabilă. În sine, această legătură nici nu este contestată. Dezvoltarea conştiinţei generează, totuşi, instituiri socialmente relevante, care încă la nivelul vieţii cotidiene sînt apte să îndrepte *intentio recta* ontologică pe căi greşite. Abaterile astfel apărute de la aceste realităţi fundamentale ale ontologiei existenţei sociale sînt atît de dificil de observat şi de învins tocmai pentru că par că se pot sprijini pe fapte de conştiinţă nemijlocit nesuprimabile. Dacă dorim să simplificăm fără vulgarizări complexitatea acestei situaţii, atunci nu trebuie să ne cramponăm de cuvîntul „a părea“, ci să fim întotdeauna gata să înţelegem

că această aparență exprimă aici un mod necesar de manifestare al existenței social-umane și că de aceea — considerată izolat, ca atare — ea trebuie să se producă inexorabil ; caracterul ei de simplu fenomen poate fi însă pus în lumină doar prin analiza complexului concret în dinamica lui contradictorie.

Prin urmare, avem în față două realități care par opuse : pe de o parte, cea obiectiv ontologică, care constă în aceea că existența și activitatea conștiinței depind în mod indisolubil de procesul biologic al organismului viu și că orice conștiință individuală — și o altfel de conștiință nici nu poate exista — se naște și dispare odată cu trupul care-i corespunde ; pe de altă parte, rolul conducător, diriguitor, determinant al conștiinței în raport cu trupul, rol care se naște din procesul muncii. În legătura dată astfel, trupul apare ca organ subordonat, de execuție, al instituirilor teleologice, care provin numai din conștiință și pot fi determinate numai de către aceasta. Acest fapt fundamental al existenței sociale, care pare să fie mai presus de orice îndoială, și anume dominația conștiinței asupra trupului, dă naștere cu o anumită necesitate la nivelul conștiinței umane următoarei reprezentări : conștiința, respectiv „sufletul", conceput substanțial ca purtătorul ei, nu ar putea conduce și domina trupul într-o asemenea măsură dacă prin substanța ei nu ar fi independentă de acesta, dacă nu ar fi alcătuită calitativ diferit de acesta, dacă nu ar avea o existență independentă în raport cu acesta. La o considerare imparțială, dezinteresată — care, desigur, nu se realizează decît rareori — devine evident faptul că o conștiință oricît de sigură a independenței nu reprezintă o dovadă în favoarea existenței ei reale. Dacă un anumit existent poate fi, sub raportul existenței, independent — acest raport este întotdeauna relativ —, independența trebuie să fie derivabilă ontologic-genetic, funcția independentă în cadrul unui complex nefiind o dovadă suficientă. Această dovadă, desigur doar în cadrul existenței sociale, deci și aici doar relativ, trebuie adusă în privința omului luat în totalitatea sa, ca individ, ca personalitate, niciodată pentru trup sau conștiință (suflet), considerate fiecare în parte, izolat, și anume dacă obiectiv-ontologic este dată o unitate indestructibilă, imposibilitatea existenței conștiinței fără existența simultană a trupului. Din punct de vedere ontologic trebuie spus că existența trupului fără conștiință

este posibilă, de exemplu, atunci cînd ca urmare a unei boli conştiinţa încetează să funcţioneze, în timp ce fără bază biologică o conştiinţă nu poate avea existenţă. Aceasta nu contrazice nicidecum rolul de-sine-stătător, conducător, planificator al conştiinţei în raport cu trupul ei, ci, dimpotrivă, constituie baza ontologică a acestui rol. Contradicţia dintre fenomen şi esenţă este deci prezentă aici într-o formă extrem de manifestă. Desigur, nu trebuie să uităm că astfel de opoziţii între fenomen şi esenţă nu sînt deloc rare ; este suficient să ne gîndim la mişcarea Soarelui şi planetelor, în cazul cărora modurile de manifestare în esenţa lor diametral opuse sînt date locuitorilor Pămîntului atît de ferm în reflectarea sensibil-nemijlocită de către ei a fenomenelor, încît în viaţa cotidiană nemijlocit-sensibilă, chiar şi pentru adeptul cel mai convins al imaginii coperniciene a Universului, Soarele răsare dimineaţa şi apune seara.

Faptul că această contradicţie dintre fenomen şi esenţă şi-a pierdut pentru conştiinţa oamenilor mai uşor, chiar dacă în sine încet, caracterul unei contradicţii ontologice primare şi că a putut fi cunoscută drept ceea ce este, drept o contradicţie între fenomen şi esenţă, se explică prin aceea că această contradicţie stă în legătură doar cu viaţa exterioară a oamenilor şi nu trebuie să afecteze nemijlocit atitudinea omului faţă de sine însuşi. Fireşte, această problemă joacă un anumit rol în prăbuşirea ontologiei religioase şi în transformarea credinţei fundamentate ontologic într-o trebuinţă religioasă pur subiectivă, rol pe care însă nu-l putem analiza aici mai pe larg. În ceea ce priveşte problema care ne interesează acum, este vorba, dimpotrivă, de interesele cotidian-vitale ale fiecărui om pentru imaginea sa spirituală despre sine însuşi. La aceasta se adaugă şi faptul că, deşi independenţa obiectiv-ontologică a „sufletului" faţă de trup se bazează doar pe o presupunere neîntemeiată, pe o considerare izolantă şi greşit abstractizantă a procesului, totuşi, activitatea independentă a conştiinţei, tipurile esenţiale de instituiri teleologice care pornesc din aceasta, controlul conştient al realizării lor sînt fapte obiective ale ontologiei şi ale existenţei sociale. Aşadar, atunci cînd conştiinţa concepe propria ei independenţă faţă de trup ca un adevăr ontologic absolut, ea nu greşeşte în privinţa fixării nemijlocit mentale a fenomenului, ca în cazul sistemului planetar, ci doar prin aceea că ea consideră modul de manifestare

— necesar din punct de vedere ontologic — ca fiind întemeiat direct și adecvat în lucrul însuși. Cît de dificilă este depășirea acestui mod de manifestare necesarmente dualist al unui complex de forțe care din punct de vedere ontologic este în ultimă instanță unitar ne arată nu numai religiile, ci și istoria filozofiei. Chiar și acei gînditori care de altfel s-au străduit, și în parte au reușit, să curețe filozofia de dogmele transcendent-teologice aici s-au poticnit și au trebuit, totuși, să păstreze vechiul dualism în formulări noi. E suficient să amintim de marii filozofi al secolului al XVII-lea, la care acest mod de manifestare se menține ca fundament ontologic în dualitatea indestructibilă a întinderii și gîndirii (Descartes). Panteismul lui Spinoza plasează soluția într-o infinitate transcendentă. Ambiguitatea lui *deus sive natura* exprimă în modul cel mai pregnant acest fapt. De asemenea, întreg ocazionalismul nu este altceva decît o încercare de a realiza o împăcare mentală fără a oferi o explicație ontologică a problemei fundamentale. Dificultatea de a sesiza acest traiect greșit al lui *intentio recta* ontologic în viața cotidiană și în filozofie sporește în cursul dezvoltării existenței sociale. Desigur, dezvoltarea biologiei ca știință furnizează mereu argumente noi și probatorii în favoarea legăturii indisolubile dintre conștiință și existență, argumente care dovedesc imposibilitatea existenței unui „suflet“ ca substanță independentă.

În schimb, alte forțe ale vieții sociale, a cărei organizare se dezvoltă continuu spre trepte superioare, acționează în direcția opusă. Avem în vedere complexul problematic pe care-l putem desemna prin termenul de sens al vieții. Acest sens este instituit socialmente de către om pentru om, pentru sine și semenii săi ; în natură, această categorie nu există în general, deci nici ca negație a sensului. Ca fenomene ale vieții naturale, viața, nașterea, moartea sînt neutre în raport cu sensul : nici pline de sens, nici absurde. Abia atunci cînd omul caută în cadrul societății un sens vieții sale, odată cu eșecul unei asemenea strădanii este instituit și polul opus, lipsa de sens. În primele societăți, acest fenomen se mai manifestă într-o formă spontană, pur socială : o viață care corespunde cerințelor societății respective are sens. Moartea eroică a spartanilor la Termopile poate ilustra această situație. Abia în momentul în care societatea se diferențiază atît de mult încît omul îi conferă în mod individual vieții sale

un sens sau o abandonează lipsei de sens, problema sensului vieţii devine o problemă generală şi odată cu aceasta se înregistrează o nouă extindere a considerării „sufletului“ ca fiind independent, de data asta nu numai faţă de trup, ci în mod expres şi faţă de propriile afecte spontane. Datele inalterabile ale vieţii, în primul rînd moartea, cea proprie, ca şi cea a celorlalţi, transformă conştiinţa sensului într-o realitate socialmente acceptată. În sine, năzuinţa de a conferi vieţii un sens nu presupune cu necesitate o consolidare a acestui dualism al trupului şi sufletului. Pentru a constata aceasta, este suficient să ne gîndim la Epicur. Totuşi, nu aceasta este regula unor astfel de dezvoltări. Teleologia vieţii cotidiene, la care ne-am referit aici şi care este proiectată spontan în lumea exterioară, contribuie la elaborarea de sisteme ontologice în care sensul vieţii individuale apare ca parte, ca moment al unei opere teleologice de mîntuire la scara universului. Pentru consideraţiile noastre este irelevant dacă veriga finală care încununează lanţul teleologic o reprezintă fericirea în ceruri sau autodizolvarea într-o fericită lipsă de corporalitate, într-o mîntuitoare nefiinţă. Important este că dorinţa de a conserva integritatea pătrunsă de sens a personalităţii, care dincolo de o anumită treaptă de dezvoltare devine o problemă de prim rang a vieţii sociale, găseşte un suport spiritual într-una din pretinsele ontologii care se dezvoltă din astfel de trebuinţe.

Intenţionat, ne-am referit la astfel de consecinţe îndepărtate, multiplu mijlocite ale fenomenului care ne interesează — interpretarea falsă a unui fapt elementar al vieţii umane. Căci numai pe această cale devine vizibil cît de vast este domeniul care se naşte — extensiv şi intensiv — prin muncă în devenirea umană a omului. Dominaţia conştiinţei, care fixează scopuri, asupra restului fiinţei umane, în primul rînd asupra propriului trup, atitudinea distanţat-critică a conştiinţei umane faţă de propria persoană ce rezultă de aici pot fi urmărite — desigur, în forme care se modifică mereu, cu conţinuturi noi, mereu mai diferenţiate — de-a lungul întregii istorii a omenirii. Dar originea lor se află, fără îndoială, în muncă. Analiza ei conduce, în mod firesc, de la sine, la această grupă de fenomene, în timp ce toate celelalte încercări de explicaţie presupun, fără să ştie, experienţele de sine ale omului datorate muncii. De exemplu, este greşit să căutăm originea acestei independenţe a „sufletului“ în

trăirea visului. Şi unele animale superioare visează, fără ca prin aceasta caracterul animalic-epifenomenal al conştiinţei lor să poată lua o asemenea orientare. La aceasta se adaugă şi faptul că stranietatea visului ca trăire constă tocmai în aceea că subiectul lui, care este interpretat ca suflet, parcurge acum drumuri care, stăpînului firesc al acestuia, i se par în viaţă mai mult sau mai puţin incongruente. În fapt, abia după ce, datorită experienţelor de muncă din starea de veghe, existenţa efectivă independentă a „sufletului" a devenit un punct stabil al imaginii omului, pot duce trăirile visului la elaborarea mintală a existenţei lui transcendente. Aceasta se petrece încă în magie şi, cu modificările corespunzătoare, în religiile de mai tîrziu.

Nu trebuie să uităm însă că atît dominaţia asupra forţelor naturii, nesupuse pe alte căi, la care aspiră magia cît şi concepţiile religioase despre zeii creatori se bazează, în ultimă instanţă, pe modelul muncii umane. Engels, care se referă în treacăt şi la această problemă, interesîndu-se însă mai mult de naşterea concepţiei idealist-filozofice despre lume, consideră că aceasta poate fi derivată din faptul că încă pe o treaptă relativ inferioară (în familia simplă) „mintea care întocmea planul muncii putea pune alte mîini decît ale sale să aducă această muncă la îndeplinire" [41]. Cu siguranţă, această afirmaţie este valabilă pentru acele societăţi în care clasele dominante au încetat deja cu desăvîrşire să muncească ele însele, în care, din acest motiv, munca fizică efectuată de sclavi devine obiectul unui dispreţ social. Aşa stau lucrurile în polisul helenic dezvoltat. Dar lumea eroilor homerici încă nu cunoaşte dispreţul din principiu faţă de munca fizică ; aici, munca şi timpul liber încă nu revin în exclusivitate diferitelor grupuri sociale după criteriul diviziunii de clasă a muncii. „Pe Homer şi publicul său nu-i atrăgea zugrăvirea satisfacţiei, ci le producea plăcere fapta omului, capacitatea lui de a-şi cîştiga şi de a-şi pregăti un prînz şi de a se fortifica pe sine însuşi prin aceasta... În eposul homeric, cele două laturi ale vieţii umane — munca şi timpul liber — sînt văzute încă în legătura lor concretă. Omul munceşte ; aceasta este necesar pentru a mînca şi pentru a-i îmbuna pe zei prin sacrificii carnale ; după ce a mîncat şi a făcut sacrificiile,

---

[41] *Op. cit.*, p. 475.

începe bucuria liberă“ [42]. Iar atunci cînd Engels vorbește în continuarea pasajului citat despre faptul că procesul ideologic la care se referă „a pus stăpînire pe mințile oamenilor mai ales odată cu declinul lumii antice“, el indică efectul pe care l-a avut spiritualismul creștin asupra concepției despre lume. Dar creștinismul, în special în perioada de început, cînd spiritualismul lui a atins poate punctul culminant, nu a fost totuși religia unei pături superioare socialmente eliberate de munca fizică. Cînd susținem deci în continuare că independența conștiinței de trup, independență obiectiv reală, dar ontologic relativă, s-a născut în munca însăși în același timp cu autonomia deplină — la nivel fenomenal — a conștiinței și cu reflectarea acesteia ca „suflet“ în trăirile subiectului, ne este cu totul străină intenția de a deduce direct de aici concepții ulterioare mai complicate asupra acestui complex. Ceea ce afirmăm pe baza ontologiei procesului muncii este doar existența stării de lucruri pe care am descris-o. Dacă ea se manifestă foarte diferit pe trepte de dezvoltare diferite sau în contexte de clasă diferite, aceste diferențieri adesea contradictorii ale respectivului conținut se datorează respectivei structuri a respectivei formațiuni sociale. Desigur, toate acestea nu exclud faptul că baza acestor fenomene de natură atît de diferită este chiar acea stare de lucruri ontologică care trebuie să apară în mod obiectiv necesar odată cu munca, în cadrul ei.

Deja problema interpretării pămîntești sau transcendente a independenței „sufletului“ nu mai poate fi urmărită pînă la originea ei. În mod cert, cele mai multe dintre reprezentările magice erau esențialmente pămîntești. Forțele necunoscute ale naturii trebuiau dominate prin magie, așa cum forțele ei cunoscute erau dominate prin munca obișnuită, iar măsurile magice de apărare împotriva influențelor periculoase ale „sufletelor“ devenite independente prin moarte corespund în întregime în ceea ce privește structura lor generală, oricît de fantastic ar fi conținutul lor, instituirilor teleologice cotidiene ale muncii. Revendicarea unui dincolo unde să se îndeplinească prin fericire sau osîndă sensul vieții, compromis și rămas fragmentar pe pămînt, a fost generată — ca fenomen general uman — de situația acelor oameni cărora viața la care aveau acces nu le putea oferi o împlinire pămîn-

[42] E. Ch. Welskopf, ***Probleme der Musse im alten Hellas***, Berlin, 1962, S. 47.

tească. Extrema opusă — faptul că eroilor de război o lume de dincolo le apare ca „lipsită de demnitate şi nobleţe" — este indicată în mod corect de Max Weber : „A învinge interior moartea şi iraţionalitatea destinului uman este pentru războinic ceva cotidian, iar şansele şi aventurile lumii pămînteşti îi umplu viaţa într-un asemenea grad, încît el nu cere şi nu acceptă cu plăcere altceva de la religiozitate decît protecţia împotriva vrăjilor rele şi rituri ceremoniale corespunzătoare sentimentului de demnitate al păturii sale, devenite parte componentă a convenţiilor acesteia. În nici un caz nu intrau în această categorie rugăciunile preoţilor pentru victorie sau pentru moartea fericită, care te duce într-un lăcaş ceresc al eroilor"[43]. Pentru a constata valabilitatea acestor reflecţii este suficient să ne gîndim la Farinata degli Uberti a lui Dante sau la florentinii lăudaţi de Machiaveli, pentru care salvarea oraşului este mai importantă decît salvarea sufletului propriu. Fireşte, o asemenea varietate, care nu reprezintă decît o mică secţiune a varietăţii realizate în existenţa socială, pretinde o explicaţie proprie în fiecare configuraţie istorică nouă. Aceasta nu exclude însă faptul că nici una din aceste configuraţii nu ar fi putut deveni reală în absenţa acelei separări a conştiinţei de trup care datorează muncii funcţia ei primă şi general dominantă, funcţie fundamentală şi care întemeiază fenomenele mai complexe. Prin urmare, în ea — şi numai în ea — poate fi căutată şi găsită geneza ontologică a fenomenelor sociale mai complexe de mai tîrziu.

Faptul că munca este fundamentală pentru umanizarea omului se manifestă şi în aceea că natura ei ontologică constituie punctul de plecare genetic pentru încă o problemă vitală care i-a mobilizat pe oameni în cursul întregii lor istorii : libertatea. Şi în examinarea ei trebuie să aplicăm aceeaşi metodă ca şi pînă acum : paralel cu prezentarea acelei structuri originare care formează punctul de plecare pentru formele ulterioare, fundamentul lor indestructibil, vom pune în evidenţă şi deosebirile calitative care apar în cursul dezvoltării sociale ulterioare cu o inevitabilitate spontană şi care modifică în mod necesar şi hotărîtor structura originară a fenomenului, inclusiv în ceea ce priveşte determinaţiile importante.

---

[43] Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, S. 270 ; Studienausgabe, Köln-Berlin 1964, S. 371.

Dificultatea specifică a unei cercetări — general metodologice — a libertății rezidă tocmai în faptul că aceasta face parte din acele fenomene ale dezvoltării sociale care îmbracă formele cele mai diferite, care sînt extrem de complicate și instabile. S-ar putea afirma că fiecare domeniu al vieții sociale care a ajuns să dispună în mod relativ de o legitate proprie produce o formă proprie de libertate, care, pe lîngă aceasta, este supusă unor modificări importante concomitent cu dezvoltarea social-istorică a respectivei sfere. Libertatea în sens juridic înseamnă ceva esențialmente deosebit de libertatea în sens politic, moral, etic etc. O tratare adecvată a problemei libertății se poate deci realiza doar în cadrul Eticii. O astfel de diferențiere este de o importanță teoretică deosebită tocmai pentru că filozofia idealistă a încercat să obțină cu orice preț un concept unitar-sistematic al libertății și a crezut întotdeauna că l-a și găsit. Și în acest caz se manifestă consecințele producătoare de confuzie ale tendinței larg răspîndite de a încerca rezolvarea problemelor ontologice cu metode logice-gnoseologice. Pe această cale, pe de o parte, apare o omogenizare falsă, adesea fetișizantă, a complexelor existențiale eterogene, iar pe de altă parte, formele mai complicate sînt utilizate ca modele pentru formele mai simple, astfel devenind imposibilă din punct de vedere metodologic atît înțelegerea genetică a primelor, cît și analiza valorică corectă a celor din urmă.

Încercînd acum — după precizările indispensabile de mai sus — să explicăm geneza ontologică a libertății în muncă, trebuie să plecăm în mod firesc de la caracterul alternativ al fixării scopului în cadrul muncii. Tocmai în această alternativă apare pentru prima dată într-o formă precis conturată fenomenul total străin de natură al libertății. Deoarece conștiința hotărăște pe baza alternativelor scopul care trebuie ales, precum și modul în care va transforma seriile cauzale necesare ca mijloace de realizare în serii instituite, se creează un complex dinamic al realității, pentru care nu putem găsi nimic analog în natură. Așadar, geneza ontologică a fenomenului libertății nu poate fi căutată în altă parte decît în muncă. Într-o primă aproximație, libertatea apare ca acel act de conștiință al cărui rezultat este nașterea unei noi existențe pe care el o instituie. Deja în acest punct concepția noastră ontologic-genetică se distanțează de concepția idealistă. Aceasta, în primul rînd, pentru că baza libertății rezidă — în

cazul în care dorim să vorbim despre ea cu temei ca despre un moment al realităţii — într-o hotărîre concretă în favoarea uneia dintre diferitele posibilităţi concrete. Dacă problema alegerii este abstractizată mai mult, dacă este desprinsă total de concret, atunci pierde orice legătură cu realitatea, devine o speculaţie sterilă. În al doilea rînd, libertatea este o dorinţă care vizează, în ultimă instanţă, schimbarea realităţii (dorinţă care, desigur, în anumite condiţii concrete implică conservarea situaţiei date), realitatea ca scop al schimbării trebuind să fie prezentă şi în cea mai înaltă abstracţie. Fireşte, consideraţiile noastre de pînă acum au arătat, de asemenea, că o intenţie de decizie care este orientată — prin mijlociri — spre modificarea conştiinţei unui alt om sau a propriei conştiinţe vizează tot o schimbare a realităţii. Prin urmare, cercul de instituiri reale de scopuri care se naşte pe această cale este larg şi cuprinde o mare diversitate ; totuşi, în fiecare caz în parte, el are limite care pot fi determinate precis. Deci, atîta timp cît nu poate fi detectată o astfel de intenţie de modificare a realităţii, stările de conştiinţă cum ar fi aprecierile, planurile, dorinţele etc., nu au nimic de-a face în mod direct cu problema reală a libertăţii.

O problemă mai complicată este în ce măsură determinarea exterioară sau interioară a deciziei poate fi concepută drept criteriu al libertăţii acesteia. Dacă opoziţia dintre determinare şi libertate este concepută abstract, logicist, atunci se ajunge la concluzia că doar un dumnezeu atotputernic şi atotştiutor poate fi lăuntric cu adevărat liber, numai că, la rîndul său — potrivit esenţei sale teleologice —, acesta ar exista dincolo de sfera libertăţii. Ca atribut al omului care trăieşte în societate şi care acţionează social, libertatea nu există niciodată cu totul în afara determinării. Să ne amintim doar, în legătură cu consideraţiile noastre anterioare, de faptul că chiar şi în munca simplă apar anumite puncte nodale ale deciziilor şi că hotărîrea de a adopta o anumită direcţie şi nu alta aduce cu sine o „perioadă de consecinţe“ în care spaţiul de manifestare al deciziei se poate îngusta foarte mult, iar în anumite condiţii poate deveni practic egal cu zero. Chiar în cazul jocurilor, de exemplu în cazul jocului de şah, poate apărea o situaţie, creată parţial de propriile mutări, în care este posibilă o singură mutare dată în mod necesar etc. Iar în ceea ce priveşte relaţiile cele mai intime umane,

acest lucru a fost exprimat foarte frumos de Hebbel în tragedia sa *Herod și Mariamne* :

„Îi vine clipa fiecărui om
Cînd hățu-i lasă cel ce-i mînă steaua.
Un lucru-i rău, el clipa nu o știe
Și-oricare ar putea să fie
Din cele care se petrec".

În afara acestui aspect, al existenței obiective a punctelor nodale în cadrul lanțurilor de decizii, aspect care este atît de important pentru conceperea concretă a libertății, analiza acestei situații evidențiază încă o caracteristică importantă a determinării subiectului alternativei. Este vorba de necunoașterea necesară a urmărilor alternativei sau cel puțin a unei părți a urmărilor. Această structură este inerentă într-un anumit grad oricărei alternative, totuși, aspectul cantitativ trebuie să aibă repercusiuni calitative asupra alternativei înseși. Este ușor de înțeles că, în primul rînd, viața cotidiană creează neîncetat alternative care apar pe neașteptate și la care, sub amenințarea pieirii, trebuie răspuns fără întîrziere. În acest caz ține de determinația esențială a alternativei că decizia trebuie luată fără să se cunoască pluralitatea componentelor, situația, urmările. Dar chiar și aici decizia dispune de un minimum de libertate ; și aici este vorba — ca un caz limită — de o alternativă și nu de un eveniment natural determinat de o cauzalitate pur spontană.

Într-un anumit sens, important din punct de vedere teoretic, chiar și munca cea mai primitivă reprezintă un fel de pol opus în raport cu tendințele descrise mai sus. Faptul că „perioada de consecințe" poate apărea și în procesul muncii nu schimbă baza unei astfel de opoziții. Căci orice instituire a muncii are scopul ei conceput concret și definit în gîndire. Fără un astfel de scop nu ar fi posibil nici un tip de muncă, în timp ce o opțiune aparținînd tipului de viață cotidiană descris mai sus are adesea obiective extrem de vagi și de neclare. Desigur, aici, ca în toate cazurile de pînă acum, munca este înțeleasă ca simplă producătoare de valori de întrebuințare. De aici rezultă că subiectul care instituie alternativele ca alternative ale schimbului de substanțe dintre om și natură este determinat doar de trebuințele sale și de cunoștințele sale despre determinațiile naturale ale obiectului său. Anumite

categorii, cum ar fi incapacitatea pentru anumite tipuri de muncă ca urmare a structurii sociale a societății (de exemplu, în munca sclavilor) sau opțiuni cu caracter social care se opun realizării muncii (de exemplu, sabotajul în producțiile sociale dezvoltate), încă nu apar pe această treaptă. Aici doar cunoașterea adecvată obiectivă a materiei și a proceselor este relevantă pentru succesul realizării ; așa-numitele motive interioare ale subiectului nu intră în discuție. De aceea, conținutul libertății se deosebește aici esențial de conținutul ei în formele mai complicate. Acest conținut ar putea fi redat cel mai bine în felul următor : cu cît este mai adecvată cunoașterea dobîndită de subiect asupra raporturilor naturale luate în considerație în momentul respectiv, cu atît mai amplă va fi mișcarea lui liberă în cadrul materialului. Altfel spus : cu cît va fi mai adecvată cunoașterea lanțurilor cauzale care acționează în momentul respectiv, cu atît mai adecvat pot ele să fie transformate în lanțuri cauzale instituite, cu atît mai sigură devine dominația subiectului asupra lor, adică libertatea pe care o poate atinge aici.

Din toate acestea reiese că orice decizie alternativă formează centrul unui complex social printre ale cărui componente dinamice se numără determinarea și libertatea. Fixarea scopului, odată cu care apare noul ontologic ca existență socială, este un act al libertății născînde, deoarece căile și mijloacele de satisfacere a trebuințelor nu mai sînt consecințe ale lanțurilor cauzale spontan biologice, ci rezultate ale unor acțiuni stabilite și realizate în mod conștient. Totuși, acest act de libertate este determinat în același timp direct de trebuința însăși, determinare mijlocită de acele relații sociale care creează tipul și calitatea trebuinței. Același caracter dublu, existența simultană, relația reciprocă a determinării și libertății poate fi constatată și în realizarea scopului. Toate mijloacele pentru aceasta sînt date de la bun început în mod natural, iar această obiectualitate a lor determină toate actele procesului muncii, care constă, așa cum am văzut, dintr-un lanț de alternative. În sfîrșit, omul care efectuează procesul muncii este dat — așa cum este el în momentul respectiv — ca produs al dezvoltării anterioare ; chiar dacă munca îl modifică, această modificare se produce și ea pe terenul capacităților care erau prezente la începutul muncii — parțial în mod natural, parțial socialmente constituite — ca momente codeterminante, ca posibilități în

sensul *dynamis*-ului aristotelic. Afirmaţia noastră anterioară că orice alternativă este concretă în esenţa ei ontologică, că o alternativă generală, o alternativă în general poate fi concepută doar ca produsul mintal al unui proces logic-gnoseologic de abstractizare se clarifică acum în sensul că libertatea care se exprimă în alternativă trebuie să fie, de asemenea, concretă în esenţa ei ontologică, şi nu general-abstractă. Ea reprezintă un cîmp de forţă determinant al deciziilor în cadrul unui complex social concret în care acţionează — simultan cu acest complex — forţe şi realităţi atît naturale, cît şi sociale. Prin urmare, numai această totalitate concretă poate avea adevăr ontologic. Faptul că în cadrul ei, pe parcursul dezvoltării, momentele sociale cresc permanent atît absolut, cît şi relativ nu poate modifica datul fundamental amintit, cu atît mai puţin cu cît în cazul muncii, aşa cum este înţeleasă aici, momentul dominării naturii trebuie să rămînă momentul decisiv chiar şi în condiţiile unei retrageri, oricît de accentuate, a graniţelor naturii. Mişcarea liberă în cadrul materialului este şi rămîne momentul hotărîtor pentru libertate, în măsura în care aceasta se manifestă prin alternative în muncă.

Nu trebuie să uităm însă că modul de manifestare al libertăţii se conservă atît formal, cît şi în conţinut chiar şi atunci cînd munca a depăşit de mult starea pe care am prezentat-o aici ca bază. Să ne gîndim, în primul rînd, la naşterea ştiinţei (matematică, geometrie etc.) din experienţe de muncă tot mai generalizate. Prin aceasta se slăbeşte, desigur, legătura nemijlocită cu fixarea unică şi concretă a scopului muncii individuale. Deoarece însă în muncă se menţine drept verificare ultimă o aplicare de ultimă instanţă, fie ea şi multiplu mijlocită, deoarece nu se modifică decisiv intenţia ultimă — chiar manifestată într-o formă puternic generalizată — de a transforma conexiuni reale în conexiuni instituite şi în instituiri teleologice, nici forma de manifestare a libertăţii specifică muncii — mişcarea liberă în cadrul materialului — nu suferă transformări fundamentale. Chiar şi în domeniul producţiei artistice întîlnim o situaţie asemănătoare, deşi în acest caz legătura directă cu munca însăşi este relativ rar evidentă (transformarea unor activităţi vitale, cum ar fi semănatul, recoltatul, vînătoarea, războiul etc., în dansuri ; arhitectura). În aceste cazuri apar complicaţii mul-

tiple, asupra cărora vom reveni mai tîrziu. Ele provin, pe de o parte, din aceea că realizarea nemijlocită în munca însăşi este supusă aici unor mijlociri foarte numeroase şi diverse, adesea extrem de eterogene, pe de altă parte, din faptul că materialul, în cadrul căruia se naşte mişcarea liberă în material ca formă a libertăţii, nu mai este simpla natură, ci mai curînd schimbul de substanţe dintre societate şi natură sau chiar însuşi procesul existenţei sociale. Desigur, o teorie cu adevărat cuprinzătoare, vastă trebuie să ia în consideraţie aceste complicaţii, să le analizeze pe larg, ceea ce, de asemenea, nu este realizabil decît în cadrul Eticii ; aici este suficient să indicăm aceste posibilităţi constatînd, totodată, că şi în aceste cazuri se păstrează forma fundamentală a libertăţii.

Deoarece am văzut că în cadrul acestui complex se manifestă o indisolubilă relaţie reciprocă între determinare şi libertate, nu ne surprinde faptul că tratările filozofice ale acestei probleme obişnuiesc să pornească de la opoziţia dintre necesitate şi libertate. O primă lipsă a acestei formulări a opoziţiei constă în aceea că filozofia în mod conştient orientată preponderent logic-gnoseologic, în primul rînd filozofia idealistă, identifică pur şi simplu determinarea cu necesitatea, ceea ce implică o generalizare raţionalistă şi o extindere neîntemeiată a conceptului de necesitate, o nesocotire a adevăratului ei caracter ontologic exprimat in formula „dacă... atunci". În al doilea rînd, în cea mai mare parte a filozofiei premarxiste, în special în filozofia idealistă, domneşte extinderea ontologic nelegitimă a conceptului de teleologie asupra naturii şi istoriei, extindere pe care am cunoscut-o deja şi care îngreunează extrem de mult înţelegerea problemei libertăţii sub forma ei autentică, real existentă. Căci pentru aceasta este necesară conceperea corectă a saltului calitativ realizat prin umanizarea omului, care reprezintă ceva radical nou faţă de întreaga natură organică şi anorganică. Şi filozofia idealistă doreşte să sublinieze prin opoziţia dintre necesitate şi libertate tocmai acest ceva nou ; ea însă îl diminuează nu numai prin aceea că proiectează în natură teleologia, premisa ontologică a libertăţii, ci şi prin aceea că face din opoziţia ontologic-structurală o lipsă a naturii şi a categoriilor naturii. Definiţia celebră pe care Hegel o dă raportului dintre libertate şi necesitate şi care a exercitat o puternică influenţă sună în felul următor :

„Oarbă e necesitatea numai întrucît nu e înţeleasă..." [44].

Fără îndoială, Hegel sesizează aici o latură esenţială a problemei : rolul reflectării corecte, al înţelegerii corecte a cauzalităţii spontane, existente în sine. Dar chiar cuvîntul „orb" indică acea eroare a concepţiei idealiste pe care am menţionat-o mai sus. Căci cuvîntul „orb" are un sens real doar ca opusul lui văzător. Un obiect, un proces etc., care, potrivit esenţei sale, nu poate deveni niciodată conştient, nu poate vedea niciodată, nu este orb (cel mult într-un sens impropriu, metaforic) ; mai curînd el se află dincoace de opoziţia dintre vedere şi cecitate. Din punct de vedere ontologic, în ceea ce susţine Hegel exact este faptul că un proces cauzal a cărui legitate (necesitate) am înţeles-o corect poate înceta să aibă pentru noi acel caracter de necontrolabilitate pe care Hegel dorea să-l desemneze prin cuvîntul orb. Prin aceasta, procesul natural cauzal însuşi nu a suferit însă nici cea mai mică modificare ; totuşi, el poate fi transformat acum într-un proces instituit de noi, şi în acest sens — dar numai în acest sens — încetează să acţioneze ca un proces „orb". Că nu este vorba însă doar de o expresie metaforică — ceea ce ar face de prisos orice observaţie polemică — o dovedeşte faptul că chiar Engels, atunci cînd tratează această problemă, vorbeşte despre nelibertatea animalelor. Repetăm că neliberă este numai acea fiinţă care şi-a pierdut libertatea sau nu a dobîndit-o încă. Animalele nu sînt nelibere, ele se află, de asemenea, dincoace de opoziţia dintre liber şi neliber. Definiţia dată de Hegel necesităţii este şi din alt punct de vedere esenţial eronată şi generatoare de erori. Aceasta ţine de concepţia sa logico-teleologică asupra întregului cosmos. Analiza relaţiei reciproce dintre necesitate şi libertate este rezumată de Hegel în felul următor : „Acest *adevăr* al *necesităţii* este deci *libertatea*" [45]. Se ştie din prezentarea critică a sistemului şi a metodei lui Hegel că prin desemnarea unei categorii drept adevăr al altei categorii se înţelege construirea logică a derivării categoriilor una din alta, adică desemnarea locului ei în procesul de transformare a substanţei în subiect pe calea spre subiect-obiectul identic.

Prin această ridicare abstractizantă în planul metafizic, necesitatea şi libertatea şi mai ales raportul lor reciproc

---

[44] Hegel. *Enciclopedia ştiinţelor filozofice (Logica)*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1962, p. 271.

[45] *Op. cit.*, p. 283.

pierd sensul concret pe care Hegel s-a străduit să li-l confere şi pe care el l-a descoperit de mai multe ori, aşa cum am văzut, în analiza muncii însăşi. În cadrul acestei generalizări apare fantoma unei identităţi, în timp ce necesitatea şi libertatea autentică sînt coborîte la rangul de reprezentări improprii ale conceptelor lor. Hegel expune sintetic raportul lor în felul următor : „...libertatea şi necesitatea, ca opuse abstract una alteia, aparţin numai finitului şi sînt valabile numai în domeniul lui. O libertate care nu ar conţine în ea nici o necesitate pură, lipsită de libertate, sînt determinări abstracte şi, în consecinţă, neadevărate. Libertatea este, prin esenţa ei, concretă, determinată în sine pentru totdeauna şi, de aceea, totodată necesară. Cînd se vorbeşte despre necesitate, se înţelege prin ea de obicei numai o determinare din afară, aşa cum, de exemplu, în mecanica finită un corp oarecare nu se mişcă decît dacă e lovit de alt corp, şi anume în direcţia imprimată de această lovitură. Necesitatea aceasta este totuşi numai exterioară, nu este necesitatea cu adevărat internă, căci aceasta este libertatea“ [46]. Abia acum se vede cît de generatoare de erori s-a dovedit a fi caracterizarea necesităţii ca „oarbă“. Acolo unde expresia ar fi avut un sens real, Hegel vede „o necesitate pur exterioară“. Cunoaşterea ei nu o modifică în mod esenţial ; ea rămîne, aşa cum am văzut, în continuare „oarbă“, chiar atunci cînd a fost cunoscută în procesul muncii. Doar în măsura în care este cunoscută în vederea realizării unei instituiri teleologice concrete şi este transformată într-o necesitate instituită îşi îndeplineşte ea funcţia în contextul teleologic dat. (Vîntul nu este mai puţin „orb“ ca de obicei atunci cînd contribuie la efectuarea mişcărilor instituite ale unei mori de vînt sau ale unei bărci cu pînze.) Ceea ce Hegel desemnează drept necesitate propriu-zisă în identitatea ei cu libertatea rămîne însă un mister cosmic.

Cînd Engels în *Anti-Dühring* revine asupra celebrei definiţii a lui Hegel, el pur şi simplu respinge, pe bună dreptate, toate construcţiile de acest tip, fără a mai considera că merită să fie combătute. El comentează afirmaţia lui Hegel în felul următor : „Libertatea nu constă în visata independenţă faţă de legile naturii, ci în cunoaşterea acestor legi şi în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acţiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atît în ceea ce priveşte

[46] *Op. cit.*, p. 96.

legile naturii exterioare, cît și în ceea ce privește legile care guvernează existența fizică și psihică a omului însuși... Libertatea voinței nu înseamnă, așadar, altceva decît capacitatea de a hotărî în cunoștință de cauză"[47]. Prin aceasta, prezentarea lui Hegel este într-adevăr „pusă pe picioare". Se ridică însă întrebarea dacă prin faptul că Engels preia aici formulările lui Hegel și înlocuiește conceptul de determinare — care, datorită caracterului său general, pare, desigur, neclar — prin conceptul de necesitate, aparent mai precis, oferit de istoria tradițională a filozofiei, starea de lucruri ontologică a fost într-adevăr clarificată. Considerăm că opunerea tradițională a libertății și necesității nu poate cuprinde în întreaga ei amploare problema prezentată aici. Dacă facem abstracție de exagerarea logicistă a conceptului de necesitate, concept care a jucat un rol important atît în cadrul idealismului și teologiei, cît și în cadrul vechii opoziții materialiste față de ambele, nu există însă nici un motiv să facem total abstracție, din punct de vedere ontologic, de alte categorii modale. Munca, procesul teleologic instituit care o constituie, este orientată spre realitate ; realizarea nu este doar rezultatul real pe care-l obține omul real în lupta cu realitatea însăși în cadrul muncii, ci, de asemenea, noul ontologic constînd în existența socială, spre deosebire de simpla schimbare a obiectelor în cadrul proceselor naturale. Omul real se opune în cadrul muncii întregii realități la care se raportează munca, iar în această ordine de idei trebuie să amintim că nu concepem realitatea doar ca pe una din categoriile modale, ci ca pe o chintesență ontologică a totalității lor reale. În acest caz, necesitatea (concepută ca o conexiune de tipul „dacă... atunci", ca legitate concretă) este doar o componentă, desigur extrem de importantă, a complexului realității pe care tocmai l-am examinat. Totuși, realitatea — de data aceasta concepută ca realitatea materiilor, proceselor, condițiilor etc. pe care munca intenționează să le folosească, în cazul dat, pentru obiectivul ei — nu este nici pe departe pe deplin epuizată de necesitatea unor conexiuni determinate.

Să ne gîndim, în legătură cu aceasta, la posibilitate. Orice muncă presupune că omul cunoaște caracterul adecvat al anumitor însușiri ale obiectului pentru scopul său. Aceste însușiri trebuie într-adevăr să existe în mod

---

[47] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 112.

obiectiv, ele aparţin existenţei respectivului obiect ; totuşi, mai ales în existenţa naturală a obiectului, ele au rămas latente, simple posibilităţi. (Amintim că şi anterior am indicat interdependenţa ontologică dintre însuşire şi posibilitate.) Este o însuşire existentă în mod obiectiv a anumitor pietre de a putea fi utilizate — şlefuite într-un anumit mod — drept cuţit, topor etc. Fără transformarea acestei posibilităţi existente a naturalului în realitate, orice muncă ar fi condamnată la sterilitate, imposibilă. În acest caz însă nu este cunoscută vreo formă de necesitate, ci o posibilitate latentă. Nu necesitatea oarbă devine aici necesitate conştientă, ci o posibilitate latentă, care în afara procesului muncii ar rămîne pentru totdeauna latentă, este ridicată prin muncă în mod conştient în sfera realităţii. Acesta este însă doar un aspect al posibilităţii în cadrul procesului muncii. Considerat ontologic, momentul transformării subiectului care munceşte, moment evidenţiat de toţi cei care înţeleg într-adevăr munca, este în esenţă o trezire sistematică a unor posibilităţi care pînă atunci dormeau în om ca simple posibilităţi. Probabil că există puţine dexterităţi pe care omul să le fi cunoscut sau măcar să le fi exercitat înainte de apariţia procesului muncii. Abia datorită muncii ele devin din simple posibilităţi capacităţi, care, în dezvoltarea lor continuă, fac posibilă transformarea altor posibilităţi ale omului în realităţi.

În sfîrşit, nu trebuie să neglijăm nici rolul întîmplării, atît în sens pozitiv, cît şi în sens negativ. Eterogenitatea condiţionată ontologic a existenţei naturale face ca orice activitate să se încrucişeze neîncetat cu întîmplarea. Dacă se vizează transformarea cu succes a instituirii teleologice în realitate, cel care efectuează munca trebuie să ţină seama întotdeauna de întîmplare. Acest lucru se poate petrece în sens negativ, subiectul muncii orientîndu-şi atenţia spre înlăturarea consecinţelor posibile ale unor întîmplări nefavorabile, pentru a le face nedăunătoare, dar şi în sens pozitiv, atunci cînd conjuncturi întîmplătoare sînt capabile să sporească randamentul muncii. Chiar şi pe treapta mult mai înaltă a dominării ştiinţifice a realităţii se cunosc cazuri cînd întîmplările au dus la descoperiri importante. Şi situaţii, întîmplător, nefavorabile pot constitui punctul de plecare pentru realizări excepţionale. Dorim să ilustrăm această idee printr-un exemplu aparent foarte îndepărtat : pereţii pe care au fost pictate frescele lui Rafael numite stanţe au în multe locuri ferestre care prin forma, mărimea lor etc. sînt extrem de neprielnice

pentru compoziția picturală ; punctul de plecare este întîmplător, deoarece aceste încăperi au existat înaintea proiectului frescelor. În *Parnas* sau *Eliberarea Sfîntului Petru*, Rafael s-a arătat capabil să folosească tocmai acest caracter întîmplător nefavorabil al condițiilor pentru a realiza configurații spațiale unice, extrem de originale și profund convingătoare. Ni se pare de la sine înțeles ca astfel de probleme să apară permanent în cazul muncii simple, în special atunci cînd ea trebuie să se realizeze în condiții determinate eterogene, cum se întîmplă cu vînătoarea, navigația etc. De aceea, considerăm că definirea tradițională a libertății ca necesitate cunoscută ar trebui înțeleasă astfel : mișcarea liberă în cadrul materialului — deocamdată ne referim doar la muncă — este posibilă doar atunci cînd realitatea considerată în momentul respectiv este cunoscută corect în toate formele ei categoriale modale și atunci cînd este corect transpusă în practică.

Această extindere a definiției date de Engels nu numai că este inevitabilă atunci cînd dorim să sesizăm adecvat din punct de vedere ontologic la nivelul gîndirii fenomenul muncii și relațiile ei cu libertatea, care se revelează în ea, ci, totodată, indică într-un caz important metodologia depășirii complete a idealismului hegelian. Engels a criticat elementele idealiste nemijlocit vizibile ale definiției hegeliene și prin aceasta a „pus-o pe picioare" într-o manieră materialistă. Totuși, răsturnarea critică s-a realizat doar nemijlocit. Engels a scăpat din vedere faptul că Hegel atribuie, datorită sistemului său, o importanță logicizant exagerată categoriei de necesitate, că, de aceea, el nu a sesizat specificul particular, privilegiat și din punct de vedere categorial al realității însăși și că, din acest motiv, nu a putut întreprinde o cercetare a raportului libertății cu modalitatea totală a realității. Însă deoarece singurul drum sigur care conduce de la dialectica hegeliană la cea materialistă constă — așa cum a și fost în majoritatea cazurilor practica filozofică a lui Marx și cea a lui Engels — în cercetarea critico-ontologică neprecepută a oricărei texturi dialectice pe baza stărilor de lucruri subiacente ei, a trebuit ca insuficiența simplei „răsturnări materialiste" a filozofiei hegeliene și a idealismului în general să fie arătată clar în legătură cu un pasaj atît de popular și cu o putere de influențare atît de mare.

Cu excepţia acestei lipse metodologice, Engels a înţeles cu precizie şi claritate tipul de libertate care se naşte ca atare în muncă şi pe care l-am desemnat prin „mişcarea liberă în cadrul materialului". El afirmă în legătură cu aceasta : „Libertatea voinţei nu înseamnă, aşadar, decît capacitatea de a hotărî în cunoştinţă de cauză". În vremea cînd a fost scrisă de Engels, această definiţie a părut pe deplin mulţumitoare pentru această treaptă a libertăţii. Condiţionarea temporală a naşterii ei explică, de asemenea, de ce problematica prezentă aici, divizarea — în cadrul dezvoltării superioare posibile — a înţelegerii dobîndite prin muncă în ştiinţă autentică atotcuprinzătoare şi simplă manipulare tehnologică i-a scăpat din vedere lui Engels. Aşa cum am arătat, această separare de drumuri este conţinută încă de la început în cunoaşterea naturii pe care o urmăreşte munca. S-ar părea, totuşi, că ea şi-a pierdut actualitatea în perioada dintre Renaştere şi avîntul gîndirii ştiinţifice din secolul al XIX-lea. În sine, tendinţa dublă a fost, desigur, întotdeauna prezentă. În condiţiile existenţei unui număr redus de cunoştinţe generale ale omului primitiv asupra legităţii proceselor naturii era pe deplin firesc ca intenţiile cunoaşterii naturii să se concentreze şi să se limiteze la mica insulă a ceea ce putea fi cunoscut nemijlocit. Iar atunci cînd dezvoltarea muncii a condus la apariţia ştiinţei, generalizările mai cuprinzătoare au trebuit să fie adaptate reprezentărilor ontologice — magice, mai tîrziu religioase — posibile atunci. De aici s-a născut o dualitate aparent nesuprimabilă între raţionalitatea limitată, chiar dacă uneori concret superior dezvoltată, din cadrul muncii înseşi, şi utilizarea şi aplicarea cunoştinţelor pentru o cunoaştere a lumii şi orientare spre generalizările care puteau fi găsite în realitatea însăşi. Să ne gîndim, de exemplu, la faptul că operaţiuni matematice relativ dezvoltate şi observaţii astronomice relativ exacte au fost puse în slujba astrologiei. Această dualitate cunoaşte criza ei decisivă în vremea lui Copernic, Kepler şi Galilei. Am amintit deja că în această perioadă apare la cardinalul Bellarmin limitarea principială a teoriei manipulării conştiente, „ştiinţifice" a ştiinţei la o manipulare practică a forţelor, legilor etc. cunoscute. O perioadă îndelungată a domnit impresia — chiar şi pe vremea cînd a scris Engels — că această încercare ar fi fost definitiv condamnată la eşec ; înaintarea ştiinţelor moderne ale naturii, apariţia pe baza generalizării lor a unei concepţii ştiinţifice despre lume păreau să fie irezistibile.

De-abia la începutul secolului al XX-lea, mişcarea contrară devine din nou influentă. Nu este întîmplător faptul că, aşa cum am arătat, cunoscutul pozitivist Duhem aderă conştient la viziunea lui Bellarmin şi o apreciază ca o atitudine corespunzătoare spiritului ştiinţific, opunînd-o lui Galilei. În primul capitol am prezentat pe larg dezvoltarea deplină a acestor tendinţe în cadrul neopozitivismului, aşa încît aici nu trebuie să revenim la problemele particulare. Din punctul de vedere al problemei care ne interesează aici constatăm că astfel se creează o situaţie paradoxală : în timp ce pe treapta primitivă caracterul nedezvoltat al muncii şi cunoaşterii a reprezentat un obstacol pentru cercetarea ontologică autentică a existenţei, astăzi tocmai dominarea naturii care se extinde nelimitat pune piedici, pe care ea însăşi le creează, unei aprofundări şi generalizări existenţiale a cunoaşterii ; aceasta trebuie să lupte pe baza propriei universalităţi practice nu cu fantasmagorii, ci cu propria-i îngustime. Temeiurile hotărîtoare ale opoziţiei dintre cunoaşterea existenţei şi simpla ei manipulare, care se manifestă acum într-o formă nouă, le vom putea trata pe larg doar mai tîrziu. Deocamdată trebuie să ne mulţumim cu constatarea faptului că manipularea îşi are rădăcinile, din punct de vedere material, în dezvoltarea forţelor de producţie, iar din punct de vedere ideal, în noile forme ale trebuinţei religioase, că ea nu se mai limitează doar la respingerea unei ontologii reale, ci că acţionează, de asemenea, practic împotriva dezvoltării ştiinţifice pure. În cartea sa *The Organization Man,* sociologul american W. H. Whyte arată că noile forme de organizare a cercetării ştiinţifice — planificarea, munca în echipă *(team work)* etc. — sînt în esenţa lor orientate spre tehnologie şi că aceste forme au devenit obstacole în calea cercetării autonome, productive din punct de vedere ştiinţific[48]. Doar în treacăt amintim că încă din anii '20 Sinclair Lewis a semnalat cu clarviziune acest pericol în romanul său *Martin Arrowsmith.* A trebuit să ne referim aici la acest pericol tocmai pentru că actualitatea lui face ca definiţia dată de Engels libertăţii, „capacitatea de a hotărî în cunoştinţă de cauză", să fie pe această treaptă extrem de problematică. Căci manipulării în cunoaştere — spre deosebire de vrăjitori etc. — nu-i poate fi contestată în nici un caz cunoştinţa

---

[48] W. H. Whyte. *The Organization Man,* Penguin Books, Londra, p. 190 ş.u.

de cauză. În condiţiile actuale, problema concretă o constituie direcţia dată orientării acestei cunoştinţe de cauză. Scopul vizat şi nu doar cunoştinţa de cauză poate oferi un criteriu real, astfel încît şi în acest caz criteriul trebuie căutat în raportul cu realitatea însăşi. Orientarea spre o practicitate nemijlocită, oricît de solid ar fi ea întemeiată din punct de vedere logicist, duce, sub raport ontologic, într-un impas.

Am arătat anterior că structura originară a muncii cunoaşte modificări esenţiale îndată ce instituirea teleologică nu mai este orientată exclusiv spre transformarea obiectelor naturii, spre utilizarea proceselor naturale, ci trebuie să determine oamenii să îndeplinească, la rîndul lor, anumite instituiri de acest fel. Această schimbare devine şi mai hotărîtă din punct de vedere calitativ atunci cînd dezvoltarea duce la aceea că omul trebuie să facă din propriul său mod de comportare, din propria sa interioritate obiectul instituirii teleologice. Traducerea în viaţă treptată, neuniformă şi contradictorie a unor astfel de instituiri teleologice este rezultatul dezvoltării sociale. Prin urmare, formele noi nu pot fi dobîndite niciodată pur şi simplu, din formele originare, nici cele complicate din cele simple, prin intermediul unei derivări mintale. Nu numai că modul lor concret de manifestare din momentul respectiv este condiţionat social-istoric, dar şi formele lor generale, esenţa lor se leagă de anumite trepte ale dezvoltării sociale. Aşadar, atîta timp cît încă nu cunoaştem, fie chiar şi în liniile lor cele mai generale, legităţile lor — pe care vom încerca să le schiţăm în capitolul următor, în legătură cu problemele reproducţiei —, nu putem spune nimic concret privitor la natura lor, la legătura şi opoziţia dintre diferitele trepte, la contradicţiile interioare ale diferitelor complexe etc. De aceea, tratarea lor propriu-zisă ţine, de asemenea, de Etică. Aici putem încerca doar — cu rezervele făcute pînă acum — să arătăm că, în pofida oricărei complicări a structurii, în pofida oricăror opoziţii calitative din obiect şi de aceea din scopul şi mijlocul instituirii teleologice, determinaţiile decisive provin totuşi, din punct de vedere genetic, din procesul muncii, că acesta — în pofida oricărei accentuări a deosebirii, care se poate transforma în opoziţie — poate servi ca model practicii sociale şi în problema libertăţii.

Deosebirile hotărîtoare se datoresc faptului că obiectul şi mediul realizării instituirilor teleologice devin tot mai sociale. După cum ştim, aceasta nu înseamnă că ar dis-

părea baza naturală, ci că orientarea exclusivă spre natură, caracteristică muncii, la care ne-am referit aici, este înlocuită de intenţii care au, sub raportul obiectului, un caracter mixt, tot mai pronunţat social. Chiar dacă în cazul acestor instituiri natura este coborîtă la rangul unui simplu moment, totuşi, trebuie păstrat faţă de ea comportamentul devenit necesar în muncă. La aceasta se adaugă însă un al doilea moment. Procesele sociale, situaţiile sociale etc. sînt într-adevăr declanşate, în ultimă instanţă, de decizii alternative ale oamenilor ; nu trebuie să uităm însă niciodată că acestea pot dobîndi o relevanţă socială doar atunci cînd declanşează serii cauzale, care se mişcă mai mult sau mai puţin independent de intenţiile existenţei lor instituite, conform legităţilor care le sînt proprii, imanente. Omul care acţionează practic în societate se află deci în faţa unei a doua naturi, în raport cu care, dacă vrea să o domine cu succes, trebuie să se comporte, mai ales nemijlocit, la fel ca faţă de prima natură. Aceasta înseamnă că el trebuie să încerce să transforme cursul independent de conştiinţa sa al lucrurilor într-unul instituit, să-i imprime prin cunoaşterea esenţei lui pecetea voinţei sale. Orice practică socială raţională trebuie să preia măcar atît din structura originară a muncii.

Aceasta nu e puţin, dar nici totul. Căci munca se bazează în esenţă pe faptul că în natură existenţa, mişcarea etc. se comportă pe deplin indiferent faţă de deciziile noastre ; numai cunoaşterea adecvată a naturii face posibilă dominarea ei practică. Ceea ce se petrece în societate are, de asemenea, o legitate imanentă, „naturală" şi în acest sens se mişcă tot atît de independent de alternativele noastre ca şi natura însăşi. Atunci cînd omul intervine, totuşi, în acest curs prin acţiunea sa, este inevitabilă o luare de poziţie faţă de proces, acceptarea sau respingerea lui. Dacă acest lucru se petrece conştient sau inconştient, cu o conştiinţă falsă sau adevărată, aceasta constituie o problemă a cărei dezbatere ar fi prematură aici. Însă pentru o tratare atît de generală cum este cea pe care o putem realiza aici, acest aspect nici nu este hotărîtor. În orice caz, în complexul practicii apare astfel un moment cu totul nou, care influenţează considerabil tocmai natura libertăţii care se manifestă aici. Analizînd munca, am scos în evidenţă faptul că în cazul primei forme a ei, la care ne-am referit, atitudinea lăuntrică subiectivă nu joacă aproape nici un rol. Acum însă — desigur, în

sfere diferite în mod diferit —, această atitudine devine tot mai importantă. Libertatea se bazează nu în ultimul rînd pe astfel de luări de poziţie faţă de procesul de ansamblu al societăţii sau cel puţin faţă de aspecte parţiale ale lui. Aşadar, aici, pe baza muncii care devine socială se naşte un nou tip de libertate, care nu mai poate fi dedus direct din munca simplă şi nu mai poate fi redus doar la mişcarea liberă în cadrul materialului. Numai cîteva din determinaţiile ei esenţiale se păstrează totuşi, aşa cum am arătat, avînd însă ponderi diferite în sfere diferite ale practicii.

Este de la sine înţeles că instituirea teleologică, împreună cu alternativele pe care le presupune, trebuie să se conserve în esenţa ei în orice practică, în pofida tuturor modificărilor, rafinărilor sau interiorizărilor. De asemenea, trecerea intimă şi inseparabilă a determinării şi libertăţii una în alta — care caracterizează instituirea teleologică — trebuie să se menţină pretutindeni. Chiar dacă proporţiile se modifică într-atît încît rezultă schimbări calitative, structura fundamentală generală nu se poate transforma hotărîtor. Schimbarea cea mai importantă se produce, poate, în relaţia dintre scop şi mijloc. Am văzut că între ele a domnit un anume raport de contradicţie potenţială încă pe treapta cea mai primitivă, raport care, desigur, se dezvoltă atît extensiv, cît şi intensiv abia atunci cînd în obiectul instituirii scopului latura precumpănitoare nu o mai constituie transformarea naturii, ci a oamenilor. Desigur, în decizia alternativă se menţine coexistenţa indestructibilă a libertăţii cu determinarea de către realitatea socială. Totuşi, sub raport calitativ nu este acelaşi lucru dacă alternativa are drept conţinut doar un adevăr sau neadevăr determinabil pur cognitiv sau dacă însăşi instituirea scopului este rezultatul unor alternative de sorginte social-umană. Căci este clar că, după apariţia societăţilor împărţite în clase, orice problemă generează direcţii de rezolvare diferite în funcţie de poziţia de clasă de pe care se caută răspunsul la o dilemă de viaţă. Şi la fel de evident este că odată cu accentuarea tot mai puternică a socialităţii societăţii aceste alternative trebuie să dobîndească o pondere mereu mai mare. Aici însă nu e posibil să analizăm concret aceste schimbări în structura instituirii scopului. Simplul enunţ că aici trebuia să apară o astfel de direcţie de dezvoltare este suficient pentru a arăta

că fixarea scopului nu mai poate fi analizată prin prisma criteriilor muncii simple.

Din cele de mai sus rezultă însă cu necesitate că contradicțiile dintre fixarea scopului și mijloacele de realizare trebuie să se ascută corespunzător, ajungînd să determine deosebiri calitative. Firește și aici se va afla în prim plan întrebarea dacă mijloacele sînt adecvate realizării scopului fixat. În primul rînd însă, în ce privește posibilitatea de a da un răspuns exact la această întrebare se manifestă o deosebire atît de mare, încît ea nu poate să nu apară de la bun început ca o deosebire calitativă. Căci, în cazul instituirii lanțurilor cauzale în munca simplă este vorba de cunoașterea unor cauzalități naturale a căror acțiune rămîne în sine neschimbată. Problema este doar în ce măsură au fost cunoscute corect esența lor stabilă, variațiile lor condiționate natural. „Materialul" instituirilor cauzale care trebuie să fie realizate dincolo de această treaptă cu ajutorul mijloacelor are, totuși, un caracter social, și anume el constă în deciziile alternative posibile ale oamenilor. Ca urmare, acest material este principial neomogen și, în plus, se află într-o continuă schimbare. Aceasta ar însemna un atare grad de nesiguranță a instituirii cauzale, încît s-ar putea vorbi, pe bună dreptate, despre o deosebire calitativă față de munca originară însăși. Chiar există o asemenea deosebire, deși din istorie cunoaștem decizii care au depășit cu succes această nesiguranță în cunoașterea mijloacelor. Pe de altă parte, constatăm mereu că în cazurile mai complicate încercările moderne de a domina nesiguranța prin metodele manipulării se dovedesc a fi extrem de problematice.

Și mai importantă ni se pare problema contradicției posibile dintre fixarea scopului și acțiunea de durată a mijloacelor. Aici apare o problemă socială atît de importantă, încît ea a cunoscut de timpuriu o tratare filozofică generală și a rămas, s-ar putea spune, neîntrerupt pe ordinea de zi a gîndirii. Atît empiriștii practicii sociale, cît și criticii ei moraliști se văd siliți în acest caz să se confrunte cu contradicția menționată. Fără să ne putem referi aici la probleme particulare concrete, ceea ce, de asemenea, va fi posibil doar în Etică, trebuie să evidențiem încă o dată măcar primatul teoretic al considerării ontologice a practicii sociale atît față de empirismul practicist, cît și față de moralizarea abstractă. Istoria ne arată

adesea, pe de o parte, că mijloace care păreau adecvate rațional anumitor obiective eșuează „pe neașteptate" total, catastrofal, iar pe de altă parte că este imposibil — chiar din punctul de vedere al unei etici adevărate — să se stabilească a priori o tabelă rațională a mijloacelor permise și nepermise. Respingerea celor două extreme false nu se poate realiza decît din perspectiva unei concepții pentru care mobilurile morale, etice etc. ale omului apar ca momente reale ale existenței sociale, care devin întotdeauna mai mult sau mai puțin efectiv active în cadrul unor complexe sociale pline de contradicții, însă unitare în conținutul lor contradictoriu, dar care constituie permanent părți componente reale ale practicii sociale, ele jucînd, datorită acestei naturi a lor, un rol hotărîtor în faptul că un anumit mijloc (un anumit mod de influențare a oamenilor pentru a rezolva astfel sau altminteri alternativele lor) este adecvat sau neadecvat pentru atingerea unui scop, este corect sau reprobabil.

Pentru ca o astfel de determinație provizorie — și necesarmente foarte abstractă în virtutea caracterului ei provizoriu — să nu dea naștere la neînțelegeri, trebuie să adăugăm ceea ce rezultă cu necesitate din expunerea noastră de pînă acum, și anume că realitatea ontologică a comportării etice etc. nu înseamnă în nici un caz atît de mult încît recunoașterea ei să poată epuiza esența acestei comportări. Dimpotrivă. Realitatea socială a comportării etice este determinată nu în ultimul rînd de legătura ei cu cutare sau cutare din valorile produse de dezvoltarea socială, de felul în care depinde în mod real de conservarea, perenitatea etc. acestora. Desigur, dacă acest moment ar fi în mod nepermis absolutizat, s-ar ajunge la o concepție idealistă despre procesul social-istoric ; dacă acest moment ar fi pur și simplu negat, s-ar ajunge la acea abandonare a conceptelor care este inevitabilă în orice „politică a realului" practicistă, chiar atunci cînd în vorbe se revendică de la Marx. Prin urmare, chiar și în această abordare, prin forța împrejurărilor încă foarte abstract generală, trebuie să ținem seama de faptul că importanța aici evidentă și crescîndă a deciziilor subiective în cadrul alternativelor este în primul rînd un fenomen social. Prin aceasta nu este relativizată în mod subiectivist obiectivitatea procesului de dezvoltare — aceasta este doar o formă de manifestare condiționată social a nemijlocirii lui —, ci procesul obiec-

tiv însuşi, datorită dezvoltării lui, stabileşte sarcini a căror realizare poate fi declanşată şi menţinută doar prin această importanţă crescîndă a deciziilor subiective. Dar toate valorizările, care se manifestă prin astfel de decizii subiective, sînt ancorate în obiectivitatea socială a valorilor, în importanţa acestora pentru dezvoltarea obiectivă a speciei umane, iar atît caracterul valoros sau nevaloros al acestor valorizări, cît şi intensitatea şi durata acţiunii lor sînt, în ultimă instanţă, rezultate ale acestui proces social-obiectiv.

Nu este greu de sesizat cît de mare e distanţa dintre structurile acţiunii care se nasc astfel şi cele ale muncii simple. Cu toate acestea, oricine priveşte lucrurile obiectiv va vedea că — pe plan ontologic — germeni, desigur doar germeni, ai acestor conflicte şi contradicţii sînt prezenţi încă în cel mai simplu raport scop-mijloc. Faptul că actualizarea social-istorică a acestor germeni generează şi complexe de probleme care sînt totalmente noi sub raport calitativ îl poate surprinde doar pe acela care nu concepe istoria ca o realitate ontologică a existenţei sociale şi de aceea fie că ipostaziază valorile în entităţi „atemporale“, pur spirituale, fie că vede în ele reflexe pur subiective ale unor procese obiective care nu pot fi influenţate de practica umană.

Situaţia este foarte asemănătoare şi în ceea ce priveşte efectele pe care le are munca asupra celui care o efectuează. Şi în acest caz, deosebirile pot să fie şi trebuie să fie foarte importante ; totuşi, principalul din esenţa acestui proces se menţine chiar şi în condiţiile celor mai mari schimbări concrete. Desigur, avem în vedere influenţele pe care munca le exercită asupra omului însuşi care munceşte ; necesitatea de a fi stăpîn pe sine, necesitatea luptei permanente împotriva propriilor instincte, afecte etc. Ne-am mai referit la această problemă, dar aici trebuie să repetăm, accentuînd în mod deosebit, că omul a devenit om tocmai în această luptă, datorită acestei lupte împotriva alcătuirii sale naturale şi că dezvoltarea sa superioară, desăvîrşirea sa se poate realiza numai pe această cale şi numai cu aceste mijloace. Nu este întîmplător că încă morala popoarelor primitive pune această problemă în centrul comportării umane cuvenite. Tot atît de puţin întîmplător este şi faptul că orice mare filozofie morală, începînd cu Socrate, stoicii şi Epicur pînă la gînditori atît de diferiţi ca Spinoza şi Kant, a

fost confruntată neîncetat cu această problemă ca problema centrală a comportamentului autentic uman. Desigur, în munca însăşi este vorba doar de o problemă de finalitate : ea poate avea rezultatele dorite, poate produce valori de întrebuinţare, ceva util doar atunci cînd, în procesul muncii, această autodepăşire a subiectului se realizează permanent ; aşa stau lucrurile şi în cazul oricărui alt obiectiv practic. Numai că acest fapt putea să mai fie conceput doar ca o similitudine pur formală în cadrul practicii.

Totuşi, chiar şi în munca însăşi este vorba de mult mai mult. Indiferent de gradul în care cel care efectuează munca este conştient de acest lucru, în cadrul acestui proces el se produce pe sine ca membru al genului uman şi prin aceasta genul uman însuşi. S-ar putea spune chiar că drumul spinos al autodepăşirii, care merge de la determinarea instinctuală naturală pînă la autodominarea conştientă, este singurul drum real către libertatea umană reală. Se poate discuta în contradictoriu despre proporţiile posibilităţii de a realiza deciziile umane în natură şi societate, se poate aprecia oricît de mult momentul determinării în cazul oricărei instituiri a scopului, în cazul rezolvării unei alternative ; dar dobîndirea dominaţiei de sine, a dominaţiei asupra propriei fiinţe, iniţial pur organică, este cu siguranţă un act de libertate, unul din fundamentele libertăţii pentru viaţa omului. Aici se întîlnesc sferele de probleme ale genericităţii (Gattungsmässigkeit) în existenţa şi în libertatea umană : depăşirea muţeniei pur organice a genului, continuarea acestui proces prin apariţia limbajului articulat şi a genului care se dezvoltă, a omului care devine fiinţă socială reprezintă — din punct de vedere ontologic-genetic — un act identic cu actul naşterii libertăţii. Existenţialiştii îşi închipuie că salvează libertatea la nivelul gîndirii şi că o ridică la un nivel superior dacă susţin că situaţia omului este de „a fi aruncat“ (Geworfenheit) în libertate, că el este „condamnat“ la libertate *. În realitate, orice libertate care nu îşi are rădăcinile în socialitatea omului, care nu se dezvoltă, fie şi în salturi, din aceasta este, desigur, o fantomă. Dacă omul nu s-ar fi autocreat în muncă, prin muncă, ca fiinţă generică socială, dacă libertatea nu ar fi rodul activităţii lui proprii, al autodepăşirii sale ca natură pur organică, nu ar putea exista

* În manuscris : *„Être et néant“*.

libertate reală. Că libertatea cîştigată în munca originară trebuie să fi fost doar o libertate primitivă, limitată nu schimbă cu nimic faptul că libertatea spirituală, cea mai înaltă formă de libertate, trebuie cucerită cu aceleaşi metode ca şi cea proprie muncii iniţiale, că rezultatul are, în ultimă instanţă — chiar şi pe treapta atît de înaltă a conştiinţei — acelaşi conţinut: dominaţia individului generic *(gattungsmässig)* asupra singularităţii sale pur naturale, particulare. Credem că în acest sens munca poate fi realmente concepută ca model al oricărei libertăţi.

Cu aceste consideraţii — şi chiar înaintea lor, prin indicarea formelor de manifestare superioare ale practicii umane — am depăşit cadrul muncii în sensul pe care l-am avansat aici. A trebuit să procedăm astfel deoarece munca în acest sens, ca simplă producătoare de valori de întrebuinţare, este într-adevăr începutul genetic al umanizării omului, dar conţine în oricare din momentele ei tendinţe reale care transcend cu mult, în mod necesar, această situaţie iniţială. Deşi această situaţie iniţială a muncii este totuşi o realitate istorică, a cărei constituire şi edificare au avut nevoie de perioade de timp care par infinite, am numit, pe bună dreptate, abordarea noastră o abstracţie, o abstracţie raţională, în sensul lui Marx. E vorba de faptul că am făcut întotdeauna abstracţie în mod conştient de ambianţa socială care se naşte odată cu munca, pentru a putea să desprindem determinaţiile muncii înseşi cu maximum de puritate posibilă. Se înţelege că acest lucru nu a fost posibil fără să arătăm mereu înrudirile şi opoziţiile muncii în raport cu complexele sociale superioare. Credem a fi atins punctul în care această abstracţie trebuie şi poate să fie suprimată definitiv, în care putem trece la analiza dinamicii fundamentale a societăţii, la procesul ei de reproducţie. Acesta va fi conţinutul capitolului următor.

Capitolul II

REPRODUCȚIA

1. Problemele generale ale reproducției

Încă în capitolul precedent am arătat că prin analiza muncii ca atare am ajuns la o abstracție de un grad destul de înalt. Căci munca, în calitate de categorie dezvoltată a existenței sociale, poate să-și dobîndească existența ei reală și adecvată numai în cadrul unui complex social care se desfășoară și se reproduce procesual. Pe de altă parte, această abstracție era inevitabilă, întrucît munca prezintă pentru specificul existenței sociale o importanță fundamentală, ea stînd la baza tuturor determinațiilor acesteia. Ca atare, orice fenomen social presupune — nemijlocit sau mijlocit, eventual într-un mod foarte mijlocit — munca, împreună cu toate consecințele ei ontologice. Această situație contradictorie a avut de asemenea drept urmare faptul că, în multe puncte, analiza făcută de noi muncii a trebuit — în ciuda abstractizării metodologice necesare — să depășească sau, cel puțin, să trimită dincolo de munca izolată abstract-artificial. Numai pe baza unor astfel de cercetări am ajuns să tratăm munca, în calitate de bază ontologică a existenței sociale, în locul ei corespunzător, și anume în conexiunea totalității sociale, în cadrul interacțiunii complexelor din a căror ac-

țiune și contraacțiune ia naștere și se impune această totalitate.

Una din concluziile cele mai importante ale expunerii noastre a fost că actele muncii trimit în mod necesar și continuu dincolo de ele. În timp ce tendințele de reproducție ale vieții organice la nivelul individului și la cel al speciei sînt reproducție în sens restrîns, specific, adică reproducția procesului de viață care constituie existența biologică a unei ființe, în timp ce aici, de obicei, numai schimbările radicale ale lumii înconjurătoare duc la o modificare radicală a acestor procese, reproducția în existența socială este determinată în esență atît de transformări interne cît și de cele externe. Nu trebuie să ne inducă în eroare faptul că diferitele etape ale stadiului inițial al dezvoltării sociale au durat adesea zeci de mii de ani. Căci în cadrul lor au avut loc permanent transformări — fie ele chiar minime — ale uneltelor sau ale procesului de muncă, cu consecințe care în anumite puncte nodale s-au dovedit a fi salturi, transformări calitative. Baza obiectiv ontologică a acestor transformări care au o tendință — deși adesea neuniformă — orientată global înainte, constă în aceea că munca instituită teleologic conștient conține în sine de la bun început posibilitatea (dynamis-ul) de a produce mai mult decît este necesar pentru reproducția vieții celui care o efectuează. Datorită faptului că munca duce în mod necesar la confecționarea uneltelor, la folosirea forțelor naturale (producerea focului, domesticirea animalelor etc.), pe anumite trepte ale dezvoltării se ivesc acele puncte nodale care transformă calitativ structura și dinamica diferitelor societăți. Această însușire a muncii de a depăși prin rezultatele ei propria reproducție a celui care o efectuează produce baza obiectivă pentru apariția sclavagismului, înainte de care exista doar alternativa uciderii sau adoptării dușmanului prins. De aici pornește drumul care, trecînd prin diferite etape, duce la capitalism, unde această valoare de întrebuințare a forței de muncă constituie baza întregului sistem. Chiar dacă anumite teorii încearcă o anumită sfială ideologică față de termenul de supramuncă, imperiul libertății în socialism, posibilitatea timpului liber folosit în mod inteligent are la bază totuși această caracteristică fundamentală a muncii de a produce mai mult decît este necesar propriei reproducții a muncitorului.

Una din cele mai importante transformări de care vorbeam mai sus este dezvoltarea diviziunii muncii. Aceasta este dată într-o anumită măsură odată cu munca însăși și crește în mod organic necesar din ea. Astăzi știm că o formă a diviziunii muncii, și anume cooperarea, apare pe treptele cele mai timpurii ale dezvoltării ; să amintim cazul, menționat deja, al vînătorii la începutul epocii de piatră. Simpla existență a cooperării, chiar dacă la un nivel foarte scăzut, face ca din muncă să ia naștere o altă determinație de o importanță decisivă a existenței sociale, și anume comunicarea precisă dintre oamenii reuniți pentru o activitate : limba. Despre aceasta vom vorbi ceva mai departe ; acum trebuie subliniat doar faptul că ea este un instrument pentru fixarea cunoștințelor dobîndite și pentru exprimarea într-un mod tot mai accentuat multilateral a esenței obiectelor existente, un instrument pentru comunicarea modurilor umane de raportare, multiple și schimbătoare față de aceste obiecte, în opoziție cu semnalele pe care și le dau animalele, adesea exacte, și care redau aceleași raporturi fixe, ce revin mereu într-o situație de viață importantă. Ele semnalizează, de pildă, existența unui pericol (apropierea unor păsări de pradă) și au drept urmare moduri de comportare stabile, cum ar fi acela de a se ascunde, în timp ce limba, chiar pe treapta ei cea mai primitivă, a făcut posibile astfel de construcții : „vine un mamut !“ sau „nu vă fie teamă !“ ș.a.m.d. In această primă etapă a cercetărilor, ne interesează limba (la început, alături de gesticulație, mai tîrziu însă depășind-o cu mult pe aceasta) ca organul cel mai important al instituirilor teleologice, la care inevitabil ne-am tot referit în analiza făcută muncii, dar care acolo nu puteau fi tratate într-un mod corespunzător. Avem în vedere acele instituiri teleologice care nu au drept scop transformarea, folosirea etc. a unui obiect din natură, ci de a-i determina pe ceilalți oameni să realizeze la rîndul lor instituirea teleologică dorită de subiectul care o exprimă.

Este cît se poate de clar că un astfel de mijloc de comunicare este indispensabil pentru orice tip de diviziune a muncii. Indiferent dacă este vorba de cooperare în general sau de colaborare pentru producerea sau întrebuințarea unei unelte etc., astfel de comunicări sînt întotdeauna absolut necesare, și anume cu atît mai mult cu cît mai dezvoltată este munca și cooperarea. De aceea, limba

se dezvoltă în mod necesar tot mai mult odată cu munca, cu diviziunea muncii și cu cooperarea, ea devine tot mai bogată, mai flexibilă și mai nuanțată pentru a putea comunica noile obiecte și relații care iau naștere aici. Prin urmare, dominația crescîndă a omului asupra naturii se exprimă nemijlocit și în numărul obiectelor și relațiilor pe care el este în stare să le denumească. În aceasta își are originea venerația magică față de numele oamenilor, lucrurilor și relațiilor. Aici însă iese la iveală în mod obiectiv ceva și mai important pentru noi, și anume faptul ontologic că toate acțiunile, relațiile etc. — oricît de simple ar părea ele la prima vedere — sînt întotdeauna corelații de complexe, ale căror elemente pot dobîndi o funcționalitate reală numai ca părți componente ale complexului din care fac parte. Faptul că omul, chiar ca ființă biologică, este un complex, nu mai are nevoie de nici o explicație. De asemenea, este absolut evident că limba are și ea, în mod necesar, un caracter de complex. Orice cuvînt poate avea o semnificație general comunicabilă numai în cadrul limbii din care face parte, iar pentru oricine care nu cunoaște limba respectivă, el este un sunet lipsit de semnificație. Nu este o întîmplare că unele popoare primitive îi considerau pe străini „muți", incapabili de comunicare. Nu încape nici o îndoială, de asemenea, că diviziunea muncii constituie deopotrivă un complex; actele individuale, activitățile etc. pot avea un sens numai în cadrul procesului la care participă. Asupra faptului dacă ele sînt corecte sau greșite poate decide înainte de toate funcția pe care acestea o au de îndeplinit în acest complex. Și este de asemenea limpede că diferitele grupuri — permanente sau ocazionale — care rezultă din diviziunea muncii, nu pot exista și acționa în mod independent unul de celălalt, fără să intre în relații reciproce. Așadar, chiar pe treptele cele mai primitive, existența socială reprezintă un complex de complexe în cadrul căruia se exercită permanent o interacțiune, atît între complexele-părți cît și între complexul în ansamblu și părțile sale. De aici rezultă procesul de reproducție al respectivului complex în ansamblu, astfel încît complexele-părți se reproduc de asemenea în calitate de complexe — desigur, doar relativ independente — reproducția întregului constituind însă pretutindeni în acest sistem multiplu de interacțiuni momentul predominant.

Diviziunea muncii a avut inițial la bază diferențierea biologică a membrilor unui grup uman. Retragerea granițelor naturii ca urmare a socializării tot mai accentuate a existenței sociale se manifestă înainte de toate în aceea că acest principiu al diferențierii biologice naturale include tot mai mult momente ale socialului, acesta dobîndind treptat rolul principal, în timp ce momentele biologice trec pe un plan secund. Acest lucru este vizibil, de pildă, în rolul pe care sexul îl joacă în diviziunea socială a muncii. Engels arată că poziția femeii în viața socială (matriarhatul etc.) s-a schimbat datorită faptului că creșterea avuției acordă funcțiilor economice ale bărbatului o mai mare pondere decît celor ale femeii, exact invers decît se prezentau lucrurile pe treptele mai primitive ale dezvoltării [1]. Prin urmare rezultă — fapt confirmat de toate cercetările mai noi din domeniul etnografiei — că structura socială care a luat naștere pe respectiva treaptă de dezvoltare este cea care a determinat formele unui raport biologic atît de elementar, cum este cel sexual. Acest lucru este valabil pentru toate domeniile. Să ne oprim, de exemplu, la raportul dintre bătrîni și tineri. La prima vedere, el pare să aibă un caracter biologic ; în realitate însă, bătrînii își datorează poziția lor autoritară experiențelor care au putut fi acumulate într-o perioadă mai lungă ; cum aceste experiențe decurg din activitatea socială, înainte de toate din muncă (în sensul cel mai larg al cuvîntului), cum natura constituie în acest proces doar terenul muncii (vînatul — vînătoarea), această viață mai lungă nu este altceva decît baza biologică pentru acumularea unor experiențe de viață importante din punct de vedere social. (Această poziție autoritară a bătrînilor dispare tot mai mult, treptat, pe măsură ce experiențele hotărîtoare din punct de vedere social nu mai sînt acumulate doar empiric și păstrate în memorie, ci sînt derivate din generalizări.)

Consecințele diviziunii muncii merg însă mult mai departe, ele dînd naștere unor acțiuni și relații pur sociale. Să amintim aici în primul rînd efectele acelor acte teleologice care urmăresc să mobilizeze voința celorlalți oameni pentru realizarea anumitor instituiri teleologice. Pentru ca ele să poată funcționa în mod eficace, încă pe treptele primitive, este necesară cunoașterea oamenilor

---

[1] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 21, Editura politică, București, 1965, p. 59—60.

a căror voinţă trebuie pusă în mişcare, în aceeaşi măsură în care instituirile muncii, aceasta considerată în sens restrîns, necesită cunoaşterea obiectelor, forţelor naturale etc. vizate. Această cunoaştere depăşeşte, desigur, nivelul pur biologic, ea avînd un caracter social. Valorile care iau naştere aici, cum ar fi cunoaşterea omului, puterea de persuasiune, abilitatea, şiretenia etc., extind la rîndul lor cercul valorilor şi valorizărilor tot mai pur sociale. În cazul în care grupul respectiv este atît de evoluat încît cunoaşte un tip de disciplină, socialitatea sa dobîndeşte — într-o măsură mai mare sau mai mică — un caracter instituţional, aşadar un caracter social şi mai pregnant.

Desigur, aici nu putem nici măcar schiţa drumul pe care diviziunea muncii l-a parcurs de la apariţia ei pînă la forma ei contemporană, extrem de diferenţiată. Ceea ce putem face aici este doar de a arăta pe scurt că diviziunea tehnică a muncii, care se manifestă tot mai evident pe treptele superioare, provine din diviziunea socială a muncii, ea fiind — luînd în considerare toate interacţiunile existente — în primul rînd o consecinţă, nu o cauză. (Desigur, în cadrul unei diviziuni a muncii fixate deja din punct de vedere social, o schimbare tehnică poate constitui punctul de plecare pentru o nouă regrupare concretă a diviziunii muncii.) Diviziunea muncii începe în momentul în care îndeletnicirile individuale se autonomizează ca meserii. Acest lucru a însemnat un progres uriaş din punct de vedere economic şi tehnic, dar să nu uităm că diferenţierea meseriilor are drept premisă socială faptul că în toate domeniile producţiei de mijloace necesare traiului, oricine poate să-şi asigure subzistenţa (să se reproducă) fără ca el însuşi să fi produs toate aceste mijloace. Această diviziune a muncii apare relativ timpuriu ; să ne gîndim de pildă la meseriaşii satelor orientale aflate pe treapta comunismului primitiv. Dar chiar şi formele mai complexe ale acestei diferenţieri sociale (breslele) duc doar la detaşarea diferitelor domenii particulare ale muncii în calitate de complexe închise în sine şi nu la diviziunea unei activităţi în diferite operaţii particulare. Abia în cadrul manufacturii procesul muncii ca atare este descompus, divizat, şi aici doar întrucît legarea ocupaţiei exercitate timp de o viaţă de un anumit moment al procesului de muncă duce la o virtuozitate neobişnuită în realizarea acestuia. Divi-

ziunea muncii propriu-zise, determinată de tehnologie, începe abia cu introducerea maşinii.

Acest proces de transformare a biologicului în social, suprapunerea existenţei sociale peste cea biologică, dominată, poate fi urmărit oricît de departe. Considerăm însă că aici, unde este vorba doar de probleme ontologice de principiu, acest şir de dezvoltări adiacente poate fi întrerupt. Dezvoltarea diviziunii muncii dă naştere prin propria ei dinamică spontană de dezvoltare unor categorii cu caracter social tot mai pregnant. Ne referim la schimbul de mărfuri şi la raportul economic al valorii (Wertverhältnis) care acţionează în acest schimb. Şi iată-ne ajunşi la punctul în care Marx îşi începe analiza reproducţiei sociale. Pe bună dreptate, căci el cercetează în primul rînd economia capitalismului, formaţiune devenită preponderent socială, iar punctul de plecare — cel mai favorabil din punct de vedere ontologic — pentru analiza acestei formaţiuni îl constituie marfa (ca raport), la fel cum în consideraţiile noastre referitoare la existenţa socială, în general, acest punct de plecare îl constituie munca. Marfa ca raport presupune deja existenţa unei diviziuni a muncii relativ evoluată. Schimbul — chiar atunci cînd este vorba, după cum arată Marx, la început doar de un schimb, mai mult sau mai puţin întîmplător, între mici comunităţi şi nu între membrii lor — înseamnă, pe de o parte, că anumite valori de întrebuinţare sînt produse peste nevoile nemijlocite ale producătorilor lor şi că, pe de altă parte, aceşti producători au nevoie de produse pe care nu le pot realiza prin munca proprie. Ambele fapte indică un anumit nivel de dezvoltare al diviziunii muncii în cadrul comunităţilor : ele arată că anumiţi oameni s-au specializat în anumite munci, ceea ce presupune în mod necesar că alţi oameni trebuie să efectueze acele activităţi care sînt indispensabile pentru conservarea şi reproducţia vieţii celorlalţi. Această diferenţiere se accentuează, desigur, atunci cînd schimbul de mărfuri apare în cadrul unei comunităţi, cel puţin în calitate de mijloc pentru completarea produselor strict necesare subzistenţei. Transformarea produselor muncii în marfă constituie aşadar o treaptă superioară de socialitate, de dominare a societăţii de către categorii dinamice de natură tot mai socială, tot mai puţin naturală. Această dinamică poate fi urmărită în modul în care din muncă,

din dezvoltarea ei imanent necesară rezultă o diviziune a muncii tot mai cuprinzătoare, tot mai ramificată și, respectiv, în modul în care dezvoltarea diviziunii muncii acționează asupra circulației mărfurilor iar această circulație acționează din nou, la rîndul ei, în aceeași direcție, asupra diviziunii muncii. Prin urmare, chiar la nivelul acestor categorii extrem de simple și de fundamentale ale vieții economico-sociale pot fi sesizate tendințele lor imanente, și anume faptul că ele nu sînt numai reproduse în mod permanent, dar că această reproducție are o tendință imanentă de creștere, de trecere în forme superioare ale existenței economico-sociale.

Desigur, aici este necesar să reținem cursul contradictoriu, dialectic, care caracterizează această dezvoltare. Pe de o parte, observăm un proces aparent irezistibil care acționează la nivelul muncii însăși în direcția unei dezvoltări continue. Această tendință, chiar dacă se ivește nemijlocit în munca concretă, nu se limitează însă cu efectele ei la simpla corectare a punctelor inițiale de plecare ale respectivei munci, ci influențează însuși procesul muncii, reușind cîteodată chiar să-l transforme radical, diviziunea socială a muncii acționînd astfel în direcția includerii economiei producătoare de mijloace necesare nemijlocit traiului în circulația mărfurilor, a transformării treptate a acesteia din urmă în formă dominantă a reproducției sociale. Oricît de irezistibilă ar fi această tendință în ce privește direcția și continuitatea ei istorică universală, etapele ei — care pot, eventual, să dureze sute sau chiar mii de ani — sînt modificate, favorizate sau frînate de către structura, posibilitățile de dezvoltare ale complexelor din care ele fac parte în mod concret. Mai tîrziu vom vorbi mai în detaliu despre această problemă, care prezintă de altfel o importanță hotărîtoare în ce privește tipul posibilităților reproducției și direcțiile acesteia în cadrul diferitelor formațiuni economice. În acest moment al expunerii noastre este suficientă constatarea acestei divergențe care, în anumite condiții, se poate adînci pînă la opoziție, la contradicție. Pentru a pune în lumină mai bine fundalul filozofic-ontologic al problemei noastre, să observăm doar că starea de lucruri dialectică tratată de Hegel, și anume apariția contradicției *(Widerspruch)* și a opoziției *(Gegensatz)* din adîncirea unei simple deosebiri, a unei eterogenități existențiale, constituie baza ontologică a faptului pe care îl

cercetăm aici. Nu spunem nimic nou cititorilor noştri dezvăluind neuniformitatea necesară a dezvoltării, ca expresie fenomenală a acestei contradicţii dintre tendinţa generală irezistibilă şi piedicile, modificările etc. legate de realizarea ei.

Necesitatea cu care dezvoltarea diviziunii muncii duce la circulaţia mărfurilor şi, odată cu aceasta, la valoare în calitate de regulator al oricărei activităţi economice joacă un rol important în procesul descris aici al socializării tot mai intense a existenţei sociale, în reproducţia continuă a acesteia pe o treaptă tot mai înaltă de socialitate. Am vorbit deja despre caracterul pur social al valorii de schimb, care reglează schimbul şi ştim de la Marx că existenţa şi acţiunea ei nu are nimic de-a face cu existenţa fizică, chimică sau biologică. Totuşi, încă de aici reiese că în pura socialitate a acestei categorii nu este conţinut nici un fel de spiritualism social : întotdeauna poate fi vorba doar de o retragere a graniţelor naturii şi niciodată de o dispariţie a naturalului. Valoarea de schimb este o categorie pur socială, dar ştim că ea poate deveni reală numai într-o conexiune inseparabilă cu valoarea de întrebuinţare. Dimpotrivă, valoarea de întrebuinţare este un dat natural transformat social. Aşadar, întrucît valoarea de schimb se poate realiza numai într-un raport de reflexie *(Reflexionsverhältnis)* cu valoarea de întrebuinţare, acest raport leagă valoarea de schimb de baza naturală generală a socialităţii. Prin aceasta nu este cîtuşi de puţin diminuată importanţa marelui progres pe care îl reprezintă socializarea, apariţia, generalizarea şi impunerea ca dominantă a acelui contact dintre oameni care este mijlocit de către valoarea de schimb, devenită pur socială. Dimpotrivă, tocmai datorită acestei mijlociri în praxisul oamenilor apar relaţii sociale extrem de importante, aceste relaţii devenind şi mai accentuat sociale prin conştientizarea lor.

Cu cît mai mult se generalizează valoarea de schimb, cu atît mai clar, mai sigur, timpul de muncă socialmente necesar apare drept fundamentul economic al mărimii ei. În felul acesta timpul de muncă individual, pe care îl necesită confecţionarea unui produs, primeşte o determinaţie care depăşeşte ceea ce este dat de la natură. În stadiile primitive ale muncii, lucrul cel mai important era apariţia produsului în sine, timpul necesar producerii sale jucînd un rol secundar. Chiar şi diferenţa dintre

randamentele individuale de muncă își are originea în particularitățile biologice (și psihice) ale indivizilor ; abia pe o anumită treaptă a producției și schimbului apare timpul de muncă socialmente necesar în calitate de categorie socială de sine stătătoare. Această categorie nu poate avea, ca atare, ceva analog în nici una din formele de existență precedente, cu toate că și ea își are originea din punct de vedere ontologic tot în existența naturală, mai precis în deplina independență a timpului de orice mod de a reacționa față de el, adică în obiectivitatea pură a acestuia. Iată de ce timpul de muncă socialmente necesar poate deveni fundamentul circulației mărfurilor care se dezvoltă treptat, al schimbului de mărfuri, al tuturor relațiilor social-economice. Faptul că el se manifestă abia în circulația mărfurilor, că numai de atunci el este utilizat în mod conștient nu înseamnă că el există doar în raportul de schimb. Desigur, valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb sînt una față de alta forme obiectuale eterogene, dar socialitatea producției realizează un proces permanent de transformări reciproce ale uneia în cealaltă. Atunci cînd, de pildă, un capitalist angajează muncitori în vederea producției, el cumpără (ca orice cumpărător) valoare de întrebuințare, în cazul de față forța de muncă, care are însușirea de a produce mai mult decît ceea ce este necesar pentru reproducția ei, însușire care determină tocmai valoarea ei de schimb. Abia realizarea muncii în cadrul timpului de muncă socialmente necesar face posibil ca produsele care apar aici (care sînt deopotrivă valori de întrebuințare) să conțină la rîndul lor o valoare de schimb în care este inclus produsul specific al valorii de întrebuințare a forței de muncă sub forma plusvalorii. Nu este sarcina noastră de a descrie în detaliu acest proces ; aici a fost necesar doar să prezentăm faptul că relațiile economice dintre oameni sînt reglementate de timpul de muncă socialmente necesar. Aici se manifestă totodată faptul că socializarea producției prin circulația mărfurilor, în ciuda formelor ei fenomenale în mod necesar contradictorii, este vehiculul obiectiv al progresului socialității. Marx spune : „Cu cît societatea are nevoie de mai puțin timp pentru a produce grîu, vite etc., cu atît mai mult timp cîștigă ea pentru alte activități productive de ordin material sau spiritual. Atît la individ cît și la societate omnilateralitatea dezvoltării, a consumului și a activității de-

pinde de economisirea timpului. Orice economie se reduce, în ultimă analiză, la economisirea timpului“ [2].

Acest caracter social general al timpului de muncă socialmente necesar, în calitate de regulator al oricărei producții social-economice, apare în capitalism într-o formă reificat-fetișizată și este considerat, tocmai din acest motiv, drept o caracteristică specifică a acestei formațiuni. Însă Marx acordă o mare importanță relieîării faptului că aici este vorba de o caracteristică generală a reproducției sociale în genere, care apare, desigur, în mod diferit în diferitele formațiuni sociale, la diferite nivele ale conștienței parțiale sau ale simplei spontaneități. Marx își începe analiza pornind de la Robinson, despre care spune că : „Nevoia însăși îl silește să-și împartă cu rigurozitate timpul de muncă între diferitele sale funcții“ situație în care satisfacerea respectivei nevoi depinde de condițiile obiective și subiective, iar aceste funcții, cu toate diferențele calitative, „nu sînt decît... diferite feluri de muncă omenească“. Și mai interesante sînt observațiile lui Marx asupra economiei feudale și asupra gospodăriei unei familii de țărani care produce pentru nevoile ei proprii. În economia feudală, cea mai importantă caracteristică socială este dependența personală, munca îmbrăcînd forma marfă doar în situații excepționale ; cu toate acestea, munca de clacă „se măsoară, ca și munca producătoare de mărfuri, cu ajutorul timpului“. Nici în familia țărănească patriarhală condițiile diviziunii muncii nu sînt determinate în mod nemijlocit de circulația mărfurilor. „Dar cheltuirea forțelor de muncă individuale, măsurată cu ajutorul duratei în timp, apare aici de la început ca determinare socială a muncilor înseși, pentru că forțele de muncă individuale funcționează aici de la început numai ca organe ale forței de muncă totale ale familiei“. În încheiere, el caracterizează modul în care s-ar prezenta această situație în socialism : „Timpul de muncă ar juca deci un rol dublu. Pe de o parte, repartizarea lui socială planică reglementează proporția justă dintre diferitele funcții ale muncii și diferitele trebuințe. Pe de altă parte, timpul de muncă servește ca măsură a părții individuale a producătorilor în munca totală, prin urmare și a părții din produsul total care urmează să fie consumată individual. Relațiile sociale ale oamenilor față de munca lor

---

[2] K. Marx. *Bazele criticii ecomoniei politice*, partea I, Editura politică, București, 1972, p. 107.

şi faţă de produsele muncii lor rămîn aici clare, şi simple, atît în producţie cît şi în repartiţie"[3].

Această scurtă confruntare a unor forme diferite de reproducţie socială implică mult mai mult decît o simplă polemică împotriva unei fetişizări reificatoare. Pe de o parte, ea ne arată modul în care anumite tendinţe legice care decurg din esenţa lucrurilor se impun în mod necesar, în cele mai diverse condiţii obiective şi subiective, în reproducţia existenţei sociale. Pe de altă parte, este clar că, deşi acest principiu regulator al producţiei se impune, ce-i drept, în cele mai variate condiţii, el este totuşi întotdeauna dependent de relaţiile sociale concrete dintre oameni, fiind astfel, de asemenea, întotdeauna o expresie concretă a nivelului respectiv al reproducţiei. Orice încercare de a transpune structura concretă a unei realizări care a avut loc în condiţii concrete într-o altă realizare duce la falsificarea formelor fenomenale — necesare din punct de vedere obiectiv şi foarte eficace — ceea ce poate avea eventual consecinţe practic-economice însemnate. Este cazul, de pildă, al multor meşteşugari din secolul al XIX-lea, care nu au recunoscut din vreme acţiunea timpului de muncă socialmente necesar în capitalism şi, ca atare, au pierit din cauza caracterului obiectiv al acestuia. Să observăm aici doar faptul că în formaţiunile anterioare, atunci cînd funcţionau normal, (se face, desigur, abstracţie de perioadele de criză, proprii etapelor de tranziţie), modul lor de a proceda, mai mult sau mai puţin adecvat, survine de obicei relativ spontan. Abia într-o fază superioară de dezvoltare, cea a planificării conştiente, înţelegerea adecvată a conexiunilor economice dobîndeşte din punct de vedere practic-nemijlocit o importanţă vitală şi nu poate fi înlocuită prin adaptarea manipulatorie a unor moduri de a proceda, care eventual sînt eficace în alte structuri.

Această schiţă preliminară şi incompletă este suficientă, sperăm, pentru a putea sesiza în trăsăturile lor esenţiale cele mai importante particularităţi ontologice ale reproducţiei existenţei sociale, înainte de toate în conexiune şi totodată în opoziţie cu sfera vieţii biologice. Trăsătura comună cea mai importantă a celor două sfere şi care ne poate servi ca punct de plecare este următoarea:

---

[3] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 91—93.

în ambele sfere de existenţă reproducţia este categoria hotărîtoare : existenţa, în sensul riguros al termenului, echivalează cu capacitatea de reproducţie. Din punct de vedere biologic, caracteristicile fundamentale şi elementare ale vieţii se numesc naştere, viaţă şi moarte, şi ele nu au nimic analog în existenţa fizică, fiind consecinţe directe ale acestui fapt ontologic fundamental care este reproducţia. Întrucît existenţa socială are drept bază insuprimabilă omul în calitate de fiinţă vie, este clar că această formă de reproducţie constituie de asemenea un moment deopotrivă de insuprimabil al reproducţiei sociale. Desigur, doar un moment, căci din conlucrarea socială a oamenilor pentru reproducerea propriei lor vieţi, care constituie în mod necesar baza de existenţă a tuturor cooperărilor lor, iau naştere categorii şi relaţii categoriale cu totul noi, calitativ diferite, care — cum am văzut şi vom mai vedea — modifică, de asemenea, reproducerea biologică a vieţii umane. Această analogie reală dintre cele două sfere a fost interpretată ca identitate, ceea ce a frînat foarte mult cunoaşterea reproducţiei existenţei sociale ; începînd cu fabula lui Menenius Agrippa şi sfîrşind cu teoriile rasiste, cu teoria lui Othmar Spann etc., aceste teze eronate îşi fac peste tot simţită prezenţa. Astăzi acest val se pare că s-a retras, în schimb, pe baza neopozitivismului (şi uneori în rîndul adversarilor insuficient de critici ai acestuia) apar interpretări diametral opuse — dar nu mai puţin false în unilateralitatea lor — conform cărora tehnica ar fi pentru existenţa socială o forţă care funcţionează automat, cu totul independent de voinţa oamenilor, o forţă „fatală, a cărei dinamică proprie ar determina în ultimă instanţă destinul umanităţii". Şi aici un moment al procesului de ansamblu este rupt din conexiunea sa, iar apoi absolutizat şi fetişizat, ceea ce face ca şi această concepţie să devină deopotrivă o piedică în calea înţelegerii corecte a acestui proces de reproducţie. Acest proces are loc în cadrul unui complex — alcătuit la rîndu-i din complexe — şi poate fi prin urmare înţeles adecvat numai în totalitatea sa complex-dinamică.

Aşadar, pentru a înţelege corect din punct de vedere ontologic reproducţia existenţei sociale trebuie, pe de o parte, să pornim de la faptul că baza insuprimabilă a acesteia este omul avînd o constituţie biologică şi reproducîndu-se în mod biologic, pe de altă parte însă, trebuie

să ţinem seama întotdeauna de faptul că deşi reproducţia se desfăşoară, ce-i drept, într-un mediu al cărui fundament îl constituie natura, acest mediu este tot mai mult modificat de către muncă, de către activitatea oamenilor, astfel încît societatea, în care se desfăşoară în mod real procesul de reproducţie al omului, găseşte de asemenea tot mai puţin în natură date „de-a gata" condiţiile reproducţiei sale, şi le creează el însuşi prin praxisul social-uman. În aceasta constă procesul retragerii graniţelor naturii, proces pe care l-am amintit şi tratat deja sub diferite aspecte. Interacţiunea dintre vieţuitoare, care se reproduc de la sine, şi mediul lor înconjurător este, desigur, un fenomen fundamental al reproducerii la nivelul existenţei biologice ; el se desfăşoară însă în cadrul nemijlocit al biologicului, adică respectiva fiinţă vie acţionează într-o ambianţă dată în conformitate cu ceea ce este necesar reproducerii ei biologice. Modul în care acest proces acţionează asupra mediului înconjurător este cu totul întîmplător din punct de vedere al dinamicii sale interioare. Din procesul de reproducere al diferitelor vieţuitoare iau naştere în general raporturi relativ stabile, astfel încît ca o caracteristică cu totul generală a acestui proces poate fi indicat faptul că aceste raporturi se reproduc ele însele, reproducînd aşadar vieţuitoare cu aceeaşi structură biologică. Desigur, sfera existenţei biologice are de asemenea o istorie proprie, care este paralelă cu istoria geologică a pămîntului. Această istorie prezintă chiar, ca principiu ontologic, o direcţie similară cu cea a existenţei sociale, căci un moment hotărîtor al evoluţiei celor două sfere constă în următorul fapt : categoriile unor trepte inferioare de existenţă sînt subordonate şi modificate în favoarea dominaţiei categoriilor lor specifice. Fără ca aici să abordăm mai îndeaproape această chestiune, vom arăta doar că lumea vegetală se reproduce încă în cadrul unui schimb reciproc nemijlocit de substanţe cu natura anorganică, în timp ce lumea animală se hrăneşte deja din sfera organică, că în interacţiunea animalelor cu mediul lor înconjurător relaţiile direct şi exclusiv biofizice şi biochimice sînt înlocuite cu reacţii mediate într-un mod tot mai complicat (sistem nervos, conştiinţă). Fără îndoială, asemănarea acestui proces cu retragerea graniţelor naturii din cadrul existenţei sociale este destul de mare, o altă trăsătură comună fiind faptul că în ambele domenii este vorba doar

de modificarea factorilor existențiali ai nivelului inferior și niciodată de eliminarea acestora. Existența sferei vieții se întemeiază la fel de insuprimabil pe natura anorganică, după cum existența socială se bazează pe întreaga existență naturală.

Dar, în ciuda tuturor acestor conexiuni și analogii, noi respingem orice asemănare profundă, esențială a celor două sfere de existență și susținem deosebirea lor calitativă. Motivul hotărîtor este cel tratat deja de noi în detaliu, că forțele reale, dinamice care determină structura categorială a societății sînt munca, instituirea teleologică care îi dă naștere acesteia, decizia alternativă care precede în mod necesar instituirea, acestea neavînd nici un fel de asemănare cu forțele motrice ale realității naturale. Prioritatea ontologică a acestor forțe dinamice, specific sociale, poate fi arătată pretutindeni în cadrul procesului de reproducție. Mai tîrziu vom vorbi mai in detaliu despre acele categorii specifice ale existenței sociale care nu prezintă absolut nici o asemănare cu categoriile sferei de existență biologice. Aici, unde deocamdată urmărim să punem în lumină notele distinctive elementare ale celor două sfere de existență, este mai oportun să indicăm acele momente care exprimă în mod clar caracterul în ultimă instanță insuprimabil al vieții biologice, dar care relevă totodată cît de mult aceste momente sînt modificate, atît din punct de vedere al conținutului cît și al formei, de către dezvoltarea socială și formele de reproducție ale acesteia. Referindu-ne la început la hrană, care este indispensabilă reproducerii biologice a fiecărui om în calitate de ființă vie, să pornim de la cunoscuta afirmație a lui Marx : „Foamea e foame, dar foamea care se potolește cu carne fiartă, consumată cu ajutorul furculiței și cuțitului, e o altfel de foame decît aceea sub imperiul căreia carnea se înghite crudă cu ajutorul mîinilor, al unghiilor și al dinților“ [4]. Aici este enunțată în mod clar dubla determinare a foamei, caracterul biologic insuprimabil al acestei nevoi și al satisfacerii ei, dar totodată și faptul că formele ei concrete de satisfacere sînt funcții ale dezvoltării economico-sociale. Am rămîne însă la aspectele exterioare dacă am interpreta foamea biologică drept „bază“ supraistorică, iar forma socială de satisfacere a ei doar „suprastructură“, care va-

[4] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 25—26.

rează, dar care lasă neschimbată această bază. Făcînd abstracție de faptul că trecerea oamenilor la consumarea cărnii trebuia să aibă neapărat urmări biologice, este clar că reglementarea socială a modului de hrănire are indubitabil și consecințe biologice.

Această determinare socială merge însă mult mai departe și aruncă o lumină interesantă asupra unei probleme sociale importante — schițată deja și care va fi tratată ulterior mai în amănunt — și anume asupra dezvoltării speciei umane. Deoarece această specie, după cum accentua Marx împotriva lui Feurbach, nu este o categorie mută, general-abstractă, ci una care devine conștientă socialmente, ea trebuie încă la început să se manifeste prin faptul că doar micile comunități reale, iar mai tîrziu națiunile sînt considerate drept părți ale speciei umane care o realizează pe aceasta, în timp ce cei care trăiesc în afara acestei sfere sînt, într-o măsură mai mare sau mai mică, excluși. Abia odată cu apariția și dezvoltarea pieței mondiale este pusă la ordinea zilei problema speciei umane, ca problemă generală și care vizează toți oamenii. Acest proces se oglindește foarte clar în evoluția pe care o cunoaște prepararea hranei. Ea are un caracter local și se integrează numai lent și foarte relativ într-o unitate, chiar și atunci cînd este vorba de o națiune. Este greșit să se spună că numai cauzele naturale (clima etc.) ar fi determinat în mod exclusiv aceste diferențieri. Acestea au jucat cu siguranță — îndeosebi la început — un rol considerabil, dar am pune problema într-un mod foarte artificial dacă am explica deosebirile dintre „bucătăriile“ Austriei, Bavariei sau Würtembergului în primul rînd prin cauze naturale. În perioada de început a călătoriilor în străinătate, foarte mulți din cei care ajungeau într-o altă țară găseau pur și simplu oribilă mîncarea străinilor. Astăzi, dimpotrivă, se observă că datorită dezvoltării mai puternice a pieței mondiale, a relațiilor internaționale, „bucătăriile“ se internaționalizează treptat. Procesul pe care Goethe l-a semnalat la înalt nivel ideologic prin expresia „literatură universală“ pătrunde tot mai puternic atît extensiv cît și intensiv, în viața cotidiană a oamenilor. Faptul că astăzi această viață cotidiană îmbracă adesea formele manipulării, ale consumului de prestigiu etc., arată tocmai gradul înalt de socializare la care s-a ajuns și în acest domeniu.

Aceeaşi direcţie de dezvoltare poate fi constatată şi în alt domeniu hotărîtor al vieţii biologice, şi-anume în cel al sexualităţii. Am arătat deja marile transformări sociale care au intervenit în raportul bărbat-femeie (matriarhat etc.). Întrucît acestea modifică radical comportamentul tipic din viaţa socială, ele modifică fără îndoială de asemenea radical şi raportul dintre sexe. Cine este cel care domină, cine-i cel dominat etc. nu este, în cadrul acestui raport, o problemă socială „exterioară", care ar modifica doar la „suprafaţă" relaţia sexuală. Astfel de modificări atrag după sine în mod spontan moduri de comportare tipic umane, acceptate sau neacceptate social, care exercită o influenţă profundă asupra a ceea ce unul dintre parteneri simte faţă de celălalt, ca atrăgător sau respingător din punct de vedere sexual. Este suficient să arătăm doar faptul că — pentru majoritatea covîrşitoare a oamenilor — relaţia sexuală dintre frate şi soră poate fi considerată ca dispărută. În toate acestea se manifestă o altă trăsătură importantă a reproducţiei sociale sub raportul sexualităţii : atracţia sexuală reciprocă nu-şi poate pierde niciodată caracterul ei esenţialmente trupesc, biologic, dar contactul sexual preia, odată cu intensificarea categoriilor sociale, tot mai multe conţinuturi, care, ce-i drept, sînt contopite mai mult sau mai puţin organic cu atracţia trupească, dar care totuşi au faţă de aceasta un caracter eterogen, direct sau mijlocit social-uman. Ca şi orice dezvolatre din cadrul reproducţiei existenţei sociale şi aceasta se manifestă inegal. Este suficient dacă amintim de fenomenul homosexualităţii în polisurile greceşti, fenomen ale cărui aspecte etice-erotice sînt descrise de Platon în primele lui dialoguri, de rolul hetairelor în cultura polisului aflat în declin, de erotismul din spiritualitatea ascetică medievală etc. În acest domeniu, caracterul inegal al evoluţiei se datorează dublului caracter pe care legitatea îl prezintă la nivelul existenţei sociale : pe de o parte, legea generală duce irezistibil în direcţia transformării categoriilor existenţei biologice în categorii sociale create de către oameni, vizînd viaţa oamenilor, pe de altă parte, tendinţele care se manifestă aici nu au cîtuşi de puţin un caracter teleologic, căci deşi provin din instituirile teleologice individuale ale oamenilor social activi, ele se constituie totuşi ca tendinţe general-obiective. Aşadar, aceste tendinţe se îndreaptă în direcţia pe care le-o imprimă trebuinţele ce declanşează instituirile tele-

ologice, însă cum aceste trebuinţe nu sînt în majoritatea lor covîrşitoare conştiente de ele însele, iar orice instituire teleologică pune în mişcare mai multe, precum şi alte lanţuri cauzale decît fusese urmărit în mod conştient prin istituirea însăşi, această sinteză socială depăşeşte toate instituirile teleologice, realizează — din punct de vedere general-obiectiv — mai mult decît era conţinut în ele. Aceasta are loc însă astfel încît, în cele mai multe cazuri, posibilităţile de realizare care se oferă indivizilor par să fie adesea diferite de cursul general al dezvoltării, ba chiar opuse acestuia. Acesta este cazul apariţiei interiorităţii erotice modern-burgheze în cadrul ascezei spiritualiste creştine, asceză care a constituit în ultimă instanţă pregătirea istorică a acestei interiorităţi: fără „Vita Nuova“ nu ar fi putut apărea nici Werther. La fel stau astăzi lucrurile cu ideologia şi practica „sexi“ care nu cunosc nici o limită şi sînt vidate de orice conţinut sufletesc. Interioritatea erotică burgheză n-a putut niciodată să învingă cu adevărat asuprirea femeii de către bărbat : de aici a luat naştere o gamă largă a formelor falsei conştiinţe, de la exaltarea sinceră pînă la ipocrizie. Dar dezvoltarea industriei acţionează tendenţial împotriva anulării faptice a acestei false conştiinţe. Încă Kollontai a proclamat în timpul revoluţiei ruse ideologia „paharului cu apă“ *, reacţie spontană împotriva inegalităţii dintre sexe, la fel cum distrugerea maşinilor a fost o reacţie spontană împotriva inumanităţilor care au urmat în mod necesar introducerii maşinilor în industrie. Prin urmare, criticînd cu drept temei moda sexului pur, nu trebuie să trecem cu vederea nici această latură a dezvoltării, deşi, desigur, şi aici categoriile manipulării şi ale consumului de prestigiu etc. joacă un rol însemnat.

Nu este nevoie să mergem mai departe cu analiza pentru a vedea clar caracterul social al acelor conţinuturi şi forme care în societăţile dezvoltate se suprapun peste sexualitatea pur biologică, modelînd-o, modificînd-o. Am urmărit aici marile tendinţe istorice, dar să nu uităm că formele de manifestare ale acestora coboară pînă la nivelul corporalului şi, începînd cu îmbrăcămintea şi sfîrşind cu cosmetica, influenţează puternic funcţionarea instinctelor sexuale-erotice, acestea fiind la rîndul lor foarte strîns legate de dezvoltarea celor mai importante relaţii umane. Fourier a fost primul care a văzut în transfor-

* Vezi şi p. 599 din volumul de faţă. — *(N. tr.)*

marea raportului sexual, în relaţiile dintre bărbat şi femeie, în poziţia femeii în cadrul societăţii criteriul nivelului de dezvoltare a omenirii. Marx preia aceste idei şi, în *Manuscrise economico-filozofice*, arată: „Relaţia nemijlocită, *firească*, necesară a omului cu omul este *raportul dintre bărbat şi femeie.* În acest raport *firesc* dintre sexe, relaţia omului cu natura este nemijlocit relaţia sa cu omul, după cum relaţia sa cu omul este nemijlocit relaţia sa cu natura, propria sa menire *firească.* În această relaţie *se vădeşte,* aşadar, *în mod intuitiv,* redus la un *fapt* sensibil, în ce măsură esenţa umană a devenit natură pentru om, sau în ce măsură natura a devenit esenţă umană a omului. După această relaţie ne putem face, aşadar, o idee despre ansamblul gradului de cultură al omului. Din caracterul acestei relaţii rezultă în ce măsură *omul* a devenit pentru sine o *fiinţă generică, om* pentru sine şi se concepe ca atare; relaţia dintre bărbat şi femeie este relaţia *cea mai firească* dintre om şi om. Din ea rezultă, aşadar, în ce măsură comportarea *naturală* a omului a devenit *umană,* sau în ce măsură esenţa *umană* a devenit pentru el *naturală,* în ce măsură natura sa umană a devenit pentru el *natură.* În această relaţie se manifestă, de asemenea, în ce măsură *trebuinţa* omului a devenit o trebuinţă *umană,* adică în ce măsură *ceilalţi* oameni, ca oameni, au devenit pentru el o trebuinţă; în ce măsură este el, în existenţa sa individuală, totodată, o fiinţă socială".[5] Nu este nevoie de nici un comentariu aparte pentru a înţelege că în aceste consideraţii ale lui Marx termenul natură nu desemnează doar natura biologică, ci el este aici un concept valoric *(Wertbegriff)* care îşi are originea în existenţa socială. Acest termen desemnează intenţia spontan-voluntară a omului de a realiza în sine determinaţiile speciei umane. Desigur, expresia „natură" cuprinde totodată şi referirea la baza biologică insuprimabilă a existenţei umane.

Specificul existenţei sociale apare cît se poate de clar în activitatea pe care obişnuim să o denumim educaţie. Desigur, şi în ce priveşte aceasta, la speciile de animale superioare pot fi întîlnite diferite forme analoage. Acestea pălesc însă de îndată ce luăm în consideraţie faptul că ajutorul pe care animalele adulte îl dau puilor lor se

---

[5] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe*, Editura politică, Bucureşti, 1968, p. 575.

reduce la însuşirea de către aceştia din urmă — o dată pentru totdeauna şi cu un anumit fel de abilitate — a unor anumite moduri de comportare indispensabile vieţii lor. Or, ceea ce este esenţial în educaţia oamenilor constă, dimpotrivă, în faptul că ea este capabilă să-i pregătească pe aceştia pentru a reacţiona în mod adecvat la evenimente şi situaţii noi, neprevăzute, care apar în viaţa lor. Asta înseamnă în primul rînd că educaţia omului — în sensul cel mai larg al cuvîntului — nu este niciodată complet încheiată. Viaţa unui om poate sfîrşi, eventual, într-o cu totul altă societate, care are cu totul alte cerinţe faţă de el decît acelea pentru care l-a pregătit educaţia sa, în sensul restrîns al cuvîntului. Dacă reacţia faţă de aceste cerinţe noi este cea pe care a avut-o eroul lui Hebbel, meşterul Anton : „Nu mai înţeleg lumea", atunci existenţa sa a eşuat, în acest context fiind indiferent faptul dacă această existenţă devine astfel tragicomică sau pur şi simplu mizerabilă. Chiar şi acest fapt dovedeşte că între educaţia în sens restrîns şi cea în sens lărgit nu poate fi trasată mental nici o graniţă metafizică exactă. Desigur, din punct de vedere nemijlocit-practic o astfel de graniţă este trasă în moduri foarte diferite, în funcţie de natura societăţii şi a claselor. Dacă ne limităm acum la cîteva observaţii asupra educaţiei în sens restrîns, facem acest lucru în primul rînd pentru a dezvălui din nou eroarea, azi larg răspîndită, conform căreia mai lenta devenire a omului în calitate de exemplar independent al genului său s-ar datora specificului său biologic. Desigur, chiar şi simpla durată a procesului educaţional se răsfrînge asupra constituţiei biologice a omului. Am arătat însă atunci cînd am vorbit despre „foame şi iubire" că motivele primordiale ale transformării lor sînt de natură socială şi nu biologică. Dacă astăzi în fabrici nu mai lucrează copii, ca la începutul secolului al XIX-lea, acest lucru nu se datorează unor cauze biologice, ci unor aspecte legate de dezvoltarea industriei şi, în primul rînd, a luptei de clasă. Dacă astăzi în ţările dezvoltate există obligativitatea învăţămîntului, iar copiii nu muncesc o perioadă relativ îndelungată, acest interval de timp eliberat pentru educaţie este de asemenea un produs al dezvoltării industriale. Orice societate cere de la membrii ei un anumit bagaj de cunoştinţe, de deprinderi, moduri de comportament, iar conţinutul, metodele, durata învăţămîntului etc., luate în sens restrîns, sînt urmările

unor astfel de cerinţe sociale. Desigur, împrejurările de viaţă schimbate — în cazul în care durează suficient de mult — au anumite efecte asupra constituţiei fizice şi psihice a oamenilor. Dar tipul aristocratului englez, care se menţine de atîta vreme, este într-o măsură mult mai mică un rezultat al eredităţii, decît al educaţiei primite la universităţile Eton, Oxford sau Cambridge. Atunci cînd examinăm menţinerea îndelungată a anumitor tipuri reprezentative pentru o clasă sau profesiune, ar trebui să ne gîndim în general la astfel de comportamente care sînt întipărite indivizilor, dar să ţinem seama apoi şi de faptul că educaţia în sens larg — adesea spontană — joacă un rol cel puţin echivalent cu cel al educaţiei în sens restrîns. Dacă o astfel de educaţie în sens larg slăbeşte sau tinde către dizolvare pe plan social, atunci „ereditatea" îşi pierde puterea de a produce tipurile respective. Un astfel de proces de descompunere poate fi sesizat în *Casa Buddenbrook* a lui Thomas Mann, unde se vede cum orice tradiţie, reprodusă de către educaţia în sens mai larg, este condamnată la dispariţie de îndată ce reproducţia societăţii în totalitatea ei îi retrage posibilităţile de dezvoltare, de influenţare a alternativelor reale, prezente sau viitoare. Faptul că acest eşec al tradiţiei provenite din educaţie poate să se manifeste atît de contradictoriu ca în cazul lui Thomas şi Christian Buddenbrook, întăreşte legitatea generală care se manifestă aici : în confruntarea cu generaţiile precedente, atît Thomas cît şi Christian ajung la acelaşi tip de eşec.

Aşadar, problematica educaţiei ne retrimite la problema care o fundamentează : esenţa educaţiei constă în influenţarea oamenilor în aşa fel încît ei să reacţioneze la noile alternative pe care viaţa li le pune în faţă conform modului socialmente voit. Întrucît acest obiectiv se realizează într-un mod parţial-neîntrerupt, el contribuie la menţinerea continuităţii în cursul transformărilor pe care le cunoaşte reproducţia existenţei sociale ; faptul că acest obiectiv parţial eşuează, într-o perspectivă largă, la fel de neîntrerupt, constituie reflexul psihic nu numai al faptului că această reproducţie se realizează inegal, că ea dă naştere în mod permanent unor momente noi şi contradictorii pentru care nici chiar educaţia conştientă nu poate pregăti indivizii decît într-o măsură insuficientă, dar şi a faptului că în aceste momente noi se manifestă — într-un mod inegal şi contradictoriu — dez-

voltarea obiectivă pe o treaptă superioară a existenței sociale în cadrul reproducției sale. Ca întotdeauna pînă acum, subliniem și de data aceasta că dezvoltarea este considerată aici în sens obiectiv-ontologic și nu valoric. In mod nemijlocit este vorba de faptul că reproducîndu-se pe sine, existența socială devine tot mai socializată, că ea însăși își construiește din categorii proprii, sociale, într-o măsură tot mai mare, propria ei existență. Acest aspect aparent formal-ontologic al procesului de reproducție este însă — de asemenea din punct de vedere obiectiv ontologic — un proces de integrare a micilor comunități umane, procesul realizării speciei umane care încetează să fie mută, și, odată cu aceasta, procesul dezvoltării tot mai multilaterale (mai sociale) a individualității umane.

Întrucît procesul muncii înaintează, scoțînd la iveală și realizînd noi trebuințe, noi căi pentru satisfacerea acestora, el duce nu numai la propria sa extindere pe plan social, la perfecționarea sa, dar, simultan cu aceasta, la diviziunea muncii nu numai din punct de vedere tehnic, dar și social. Nu ne-am propus să urmărim acest proces sub aspect istoric. Aici putem reliefa doar cîteva momente de o importanță hotărîtoare în care procesul de reproducție al muncii, precum și diviziunea muncii desprinsă din acest proces pune o nouă amprentă ontologică asupra existenței sociale într-un mod ontologic nou. Diviziunea muncii este cu siguranță la început o conlucrare pur ocazională și, ca atare, pur tehnică, pentru realizarea anumitor activități sau cooperări. Probabil a durat destul de mult pînă cînd diviziunea muncii s-a fixat sub forma anumitor meserii sau pînă cînd a devenit o structură socială specifică, care se opune indivizilor în calitate de formă independentă a existenței sociale și acționează asupra întregului lor mod de viață. Marx se referă în treacăt la această problemă în notițele sale la *Ideologia germană*: „Indivizii au pornit întotdeauna de la ei înșiși, pornesc întotdeauna de la ei înșiși. Relațiile lor sînt relații ale procesului lor de viață real. Cum se face că aceste relații devin de sine stătătoare față de ei, că forțele propriei lor vieți se transformă în forțe care îi domină? Într-un cuvînt: *diviziunea muncii*, a cărei treaptă depinde de dezvoltarea forței productive din momentul respectiv“ [6]. Diviziunea muncii apare astfel ca o conse-

---

[6] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1962, p. 582.

cinţă a dezvoltării forţelor de producţie, însă ca o consecinţă care constituie la rîndul ei punctul de plecare pentru o altă dezvoltare, care, ce-i drept, a apărut nemijlocit din instituirile teleologice particulare ale indivizilor, dar care, o dată apărută, se opune indivizilor ca o forţă socială, ca factor veritabil al existenţei lor sociale, îmbrăcînd faţă de indivizi un caracter existenţial independent, cu toate că a luat naştere din propriile acte de muncă ale acestora. Ne referim aici în primul rînd la două complexe care diferenţiază puternic societatea, iniţial unitară : la separarea muncii fizice de cea intelectuală şi la separarea satului de oraş, acestea interferîndu-se, desigur, cu apariţia claselor şi a antagonismelor de clasă.

Calea care duce la prima separare este conţinută *in nuce* încă în diviziunea primitivă a muncii : după cum am văzut, instituirile necesar teleologice îmbracă două forme : instituiri care tind către o transformare a obiectelor naturii (în sensul cel mai larg al cuvîntului, aşadar şi a forţelor naturii) conform scopurilor oamenilor, iar, pe de altă parte, instituiri care influenţează conştiinţa celorlalţi oameni pentru a-i determina să efectueze instituirile urmărite. Pe măsură ce se dezvoltă munca şi, odată cu ea, diviziunea muncii, instituirile de al doilea tip îmbracă forme tot mai independente, putînd să constituie treptat un complex propriu al diviziunii muncii. Această tendinţă de dezvoltare a diviziunii muncii se intersectează socialmente necesar cu apariţia claselor, astfel încît instituirile teleologice de acest gen pot fi puse spontan sau instituţional în serviciul dominaţiei unei clase asupra alteia. De aici provine legătura atît de frecventă a muncii intelectuale, devenită independentă, cu sistemele dominaţiei de clasă, cu toate că originile acestei legături sînt mai vechi şi cu toate că în decursul luptei de clasă — cum se arată încă în *Manifestul Partidului Comunist* — o parte a reprezentanţilor muncii intelectuale au trecut, în virtutea unei anumite necesităţi sociale, de partea oprimaţilor care s-au răsculat. Nici această problemă nu poate fi tratată aici ; am menţionat-o doar pentru a arăta că reproducţia socială se realizează în ultimă instanţă, ce-i drept, prin acţiunile indivizilor — în om apare nemijlocit realitatea existenţei sociale — dar aceste acţiuni se îmbină neîndoielnic în complexe de relaţii ale omului, care o dată apărute, posedă o anumită dinamică proprie, adică

ele nu numai că sînt independente de conştiinţa indivizilor, că se reproduc şi funcţionează social, dar de asemenea impulsionează puternic — într-o măsură mai mare sau mai mică, direct sau indirect — deciziile alternative. Intersectarea şi influenţarea reciprocă a unor astfel de complexe are aşadar întotdeauna în mod necesar o anumită ambiguitate, chiar dacă tendinţele ei principale depind de legităţile generale ale producţiei globale ale respectivei formaţiuni, de structura ei, de direcţia şi de treapta ei de dezvoltare etc. În tot cazul, în cadrul reproducţiei sociale între oameni se produce o diferenţiere căreia, subliniem din nou, nu-i pot fi găsite nici un fel de forme analoage în celelalte sfere ale vieţii. Tocmai întrucît împrejurările hotărîtoare care determină conţinutul, forma şi direcţia deciziilor alternative ale oamenilor sînt în ultimă instanţă rezultate ale activităţii umane, în interiorul speciei umane se nasc multiple şi profunde diferenţieri calitative, astfel încît uneori apare iluzia că unitatea acestuia este pusă sub semnul întrebării. Aceasta este desigur doar o aparenţă pe care dezvoltarea social-istorică, mai devreme sau mai tîrziu, o dezvăluie. Totuşi, simpla ei existenţă în calitate de aparenţă eficace din punct de vedere social arată din nou deosebirea calitativă dintre existenţa biologică şi cea socială. În sfera biologică nu este posibilă o astfel de sciziune, fie ea şi aparentă, înăuntrul speciei. Diferenţierile pot apare aici doar pe o bază biologică, apoi însă apar noi specii, care desigur sînt tot atît de mute ca şi cele anterioare diferenţierii sau modificării. Şi în aceste cazuri specia umană se dovedeşte, aşadar, a fi o categorie social-istorică care se dezvoltă inegal şi contradictoriu.

La fel stau lucrurile şi cu o altă formă a diviziunii muncii, care apare pe o anumită treaptă de dezvoltare, şi anume separarea oraşului de sat. Primele aşezări din care se vor dezvolta mai tîrziu oraşele apar datorită unor cauze legate de producţie şi apărare. (Vom vorbi mai tîrziu despre acest din urmă aspect, despre raportul social-economic dintre lupta de apărare sau cucerire şi producţie.) Aici se cere subliniat înainte de toate faptul că oraşul este un complex care ia naştere din elemente foarte complexe, eterogene şi care îndeplinesc funcţii sociale foarte complexe, adesea extrem de eterogene. Aşadar, ceea ce este un oraş nu poate fi cuprins într-o definiţie : oraşele orientului antic, ale epocii polisului

grecesc, ale evului mediu, ale diferitelor stadii din dezvoltarea capitalismului etc., nu pot fi aduse din nici un punct de vedere la acelaşi numitor. Şi totuşi, este clar că odată cu primele oraşe a fost realizat un pas uriaş în direcţia socializării existenţei sociale, proces care nu a putut fi făcut niciodată reversibil, cu toate că funcţiile politice, economice, militare ale oraşelor au fost supuse unor schimbări necontenite şi cu toate că uneori au existat lungi perioade de decădere a oraşelor. Tot atît de variată este interacţiunea dintre oraş şi sat, transformările pe care le cunoaşte populaţia rurală, începînd cu cele din sfera economică şi sfîrşind cu obiceiurile, odată cu şi ca urmare a apariţiei oraşelor. Faptul că în felul acesta modelarea existenţei sociale de către categorii preponderent sociale s-a intensificat, rezultă de la sine. Oraşul este în general un complex care nu poate avea nimic analog pe nici una din treptele precedente de existenţă, căci în cadrul lui chiar şi cele mai simple funcţii vitale sînt mijlocite deja social, iar dependenţa de natură începe să pălească. (Chiar şi o grădină sau un parc dintr-un oraş este un produs preponderent social.)

Procesul separării muncii fizice de cea intelectuală se intensifică de asemenea prin simpla existenţă a oraşului. Cu cît oraşul devine un centru al industriei, cu cît producţia industrială a unei ţări dobîndeşte o superioritate cantitativă şi calitativă asupra celei agricole, cu atît mai mult toate ramurile muncii intelectuale se concentrează la oraşe, în timp ce satul este exclus pentru multă vreme de la progresele culturii. Paralel cu aceasta, dezvoltarea face ca numărul oamenilor necesari producţiei agricole să scadă permanent în comparaţie cu cel necesar industriei, comerţului etc., aşadar cu populaţia esenţialmente orăşenească. Omenirea se îndepărtează prin urmare tot mai ferm de punctul ei de plecare, cînd schimbul nemijlocit de substanţe cu natura monopoliza munca tuturor oamenilor. Printre diferite mijlociri care iau locul acestei nemijlociri inţiale şi care devin cu timpul structuri şi instituţii proprii, oraşul este unul dintre complexele cele mai importante, relativ independente, şi anume cu atît mai mult cu cît el îşi pierde caracterul său tranzitoriu (oraşul-stat a fost multă vreme o concentrare a unei populaţii care se ocupa în general cu agricultura, iar oraşul medieval — în împrejurări complet opuse — prezintă de asemenea multe trăsături similare), cu cît el

devine sub toate aspectele polul social opus al satului. Această evoluţie era necesar să fie cel puţin menţionată, căci ea ne arată, dintr-o altă latură, modul în care dezvoltarea social-economică dă naştere în procesul reproducţiei ei pe o treaptă tot mai înaltă, pretutindeni şi întotdeauna — desigur, pe căi diferite în domenii diferite — edificiului existenţei sociale care devine tot mai omogen şi tot mai pur social. Această tendinţă nu contravine nicidecum tabloului de ansamblu pe care l-am schiţat pînă acum de mai multe ori : ea este de asemenea o tendinţă inegală, contradictorie, întrucît şi aici progresele categorice la nivelul structurii obiective de ansamblu se manifestă simultan cu şi în mod inseparabil de fenomenele sociale în care reacţia umană necesară şi tipică stă faţă de tendinţa principală într-o opoziţie mai mult sau mai puţin acută. Prin urmare şi aici este valabilă opoziţia (Gegensätzlichkeit) dintre progresul economic obiectiv şi modurile sale de manifestare psihologice-culturale. Iată de ce, încă tînărul Marx spune referitor la opoziţia dintre oraş şi sat : „Ea exprimă în forma cea mai crasă subordonarea individului faţă de diviziunea muncii, faţă de o anumită activitate care i-a fost impusă, subordonare care face dintr-unul un animal urban mărginit, iar din celălalt un animal rural mărginit, şi care reproduce zilnic opoziţia de interese dintre ei“ [7]. Desigur, această constatare se referă înainte de toate la tipurile de comportament general : însă pe toate treptele există, tot atît de firesc, cazuri de depăşire umană — diferite în funcţie de loc, timp etc. — a acestor deformări, depăşiri care nu sînt niciodată pur şi simplu individuale, ci tendinţe de rezolvare pe care respectiva situaţie concret socială le deschide oamenilor. Realizarea sau eşecul acestor tendinţe sînt acte, moduri de comportare ale indivizilor : determinaţiile sociale care dau naştere acestor acte se pot exprima, în mod real, indiferent de obiectivitatea lor socială, numai în astfel de forme individuale, numai prin intermediul individualităţii.

Diferenţierea claselor, cea mai importantă formă istorică a diviziunii muncii, se interferează cu toate aceste forme ale dezvoltării sociale a acestei diviziuni. Am arătat deja faptul că această diferenţiere îşi are originea în valoarea de întrebuinţare a forţei de muncă, valoare spe-

---

[7] *Op. cit.*, p. 51.

cifică care apare treptat şi care constă în calitatea forţei de muncă de a produce mai mult decît este necesar reproducerii ei. Ceea ce determină modul în care se diferenţiază clasele, funcţia şi perspectiva socială a claselor este dezvoltarea producţiei, formele şi limitele specifice ale acesteia : acest lucru are loc, desigur, sub forma unei interacţiuni, căci natura claselor, relaţiile dintre ele acţionează la rîndul lor în mod hotărîtor asupra producţiei (să ne gîndim, de exemplu, la limitele producţiei economiei sclavagiste). Dar oricît de mult ar constitui clasele complexe sociale particulare, determinate economic-obiectiv, aceste complexe pot exista numai raportîndu-se unul la celălalt, ca determinaţii ale reflexiei, în cadrul cărora conştiinţa acestui raport de reflexie joacă un anumit rol, uneori chiar hotărîtor. „Un om, de pildă, este rege", spune Marx, „numai pentru că alţi oameni se comportă faţă de el ca supuşi. Dimpotrivă, ei cred că sînt supuşi pentru că el este rege"[8]. Dacă aici această idee este exprimată într-un fel ironic, la Marx întîlnim de asemenea diferite exprimări din care reiese în mod clar că el consideră conştientizarea situaţiei de clasă ca fiind o determinaţie hotărîtoare, dacă nu pentru existenţa în fapt, atunci pentru esenţa raportului de clasă. Iată ce spune el în *Mizeria filozofiei* : „Condiţiile economice au transformat mai întîi masa populaţiei în muncitori. Dominaţia capitalului i-a făurit acestei mase o situaţie comună, interese comune. Astfel această masă a şi ajuns să fie o clasă faţă de capital, dar nu încă pentru sine însăşi. În luptă... această masă se uneşte, se constituie ca clasă pentru sine însăşi"[9]. În *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte,* această conştiinţă apare tocmai în calitate de criteriu al existenţei claselor. Despre ţărănime, Marx spune următoarele : „Întrucît milioane de familii trăiesc în condiţii economice de existenţă care separă felul lor de viaţă, interesele şi cultura lor de acelea ale celorlalte clase, opunîndu-li-se în mod duşmănos, aceste milioane de familii formează o clasă. Întrucît între ţăranii parcelari nu există decît o legătură locală, iar identitatea intereselor lor nu dă naştere unei comunităţi, unei legături naţionale şi nici unei organizări poli-

---

[8] K. Marx şi F. Engels. *Opere,* vol. 23, ed. cit., p. 72.
[9] K. Marx şi F. Engels. *Opere,* vol. 4, Editura politică, Bucureşti, 1958, p. 177.

tice, ei nu formează o clasă“ [10]. Desigur, am nesocoti cu totul intențiile sale dacă, pornind de la acest caz-limită, care a primit o astfel de formulare extremă dintr-un punct de vedere în primul rînd politic și nu social-economic, ontologic, am conchide că existența claselor este dependentă de conștiință. Încă formularea precedentă a problemei, cea din *Mizeria filozofiei,* care se referă la dezvoltarea existenței-pentru-sine din existența-în-sine indică raportul propriu-zis pe care Marx îl are în vedere aici : existența obiectivă a clasei își are originea în relațiile de producție concrete, în structura respectivei formațiuni. Faptul că conștiința este capabilă să exercite o funcție de modificare obiectivă a existenței sociale a clasei îi poate surprinde numai pe cei ce confundă anumite tradiții vulgar-marxiste — conform cărora baza ar fi „pur obiectivă“, iar suprastructura „pur subiectivă“ — cu concepția marxistă asupra societății. Deoarece în capitolul următor ne vom ocupa tocmai de acest complex de probleme, putem și este necesar să nu mai insistăm aici asupra lui.

Ceea ce trebuie să examinăm acum ceva mai îndeaproape este doar una din laturile problemei, aceea pe care am considerat-o mai devreme, ca și Marx, ca fiind relația de reflexie în existența claselor. Din punct de vedere al ontologiei existenței sociale, aceasta înseamnă în primul rînd că orice clasă poate exista în calitate de complex social numai în cadrul unei anumite societăți, că, prin urmare, existența ei relativ independentă conține în sine raportarea *(Bezogenheit)* insuprimabilă la această societate în totalitatea ei, precum și la celelalte clase ale aceleiași societăți, că o clasă există din punct de vedere social numai în interacțiune cu celelalte clase ale formațiunii respective. Așadar, este cît se poate de fals să tratezi anumite raporturi de clasă, izolîndu-le de poziția pe care o ocupă în respectiva totalitate socială. De pildă, sclavajul este forma relației de clasă dominantă în antichitate ; rămășițele sale la începutul evului mediu constituie un episod lipsit de consecințe. Sclavajul negrilor în America constituie, dimpotrivă, o parte componentă a capitalismului în perioada apariției sale, în ciuda

[10] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 8, Editura politică, București. 1960, p. 208—209.

caracterului său evident anacronic şi monstruos[11]. Acest lucru are drept urmare faptul că raportul de reflexie presupune pe de o parte totalitatea acelei societăţi în care diferitele clase se află în raport de reflexie, iar pe de altă parte, că el este un raport practic, şi anume sinteza, legitatea etc. acelor acţiuni de natură socială care rezultă pentru membrii ei din respectiva existenţă a claselor. Marx a exprimat acest lucru în mod foarte clar atunci cînd, combătînd idealismul lui Bruno Bauer, citează „moto"-ul revistei lui Loustalot în timpul revoluţiei franceze : „Les grands ne nous paraissent grands / Que parce que nous sommes à genoux. / ...Levons nous !..." * El comentează această propoziţie astfel : „Dar pentru a te ridica nu este de ajuns să faci acest lucru *în gînd* şi să laşi ca deasupra capului tău *real* şi *perceptibil* să atîrne jugul real şi perceptibil care nu poate fi doborît cu ajutorul ideilor"[12]. Din luările de poziţie ale lui Marx — citate anterior — se vede în mod clar că punînd accentul pe realitate, respingînd transformarea ei pur mentală ca irelevantă pentru realitate, el nu susţine nicidecum irelevanţa mentalului. Este vorba doar de faptul că el respinge şi aici alternativele fals abstracte de reprezentare a existenţei sociale, atît pe cele ale materialismului mecanicist (realitatea îşi urmează drumul ei legic, cu totul independent de ceea ce se petrece în conştiinţa oamenilor), cît şi pe cele ale idealismului filozofic (ideile oamenilor sînt cele care determină şi modifică realitatea), şi examinează întotdeauna în mod concret poziţia ontologică care revine ideii în conexiunile, relaţiile şi transformările etc. existenţei sociale. Şi aici apare situaţia constatată de noi de multă vreme : mişcarea existenţei sociale constă în ultimă instanţă în conlucrarea unor decizii alternative care sînt realizate individual. Desigur, pe de o parte, acestea trebuie să fie decizii reale, care se transformă nemijlocit sau mijlocit în acţiuni reale, iar pe de altă parte, consecinţele materiale ale unor astfel de decizii, atît în ce priveşte cazurile individuale cît şi sinteza de ansamblu a acestora, sînt cu totul altfel decît aşa cum şi le-au reprezentat şi au urmărit indivizii sau grupurile

---

[11] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 131.

* Cei mari ni se par mari numai pentru că noi stăm în genunchi... Să ne ridicăm !... (în franceză în original). —*(N. tr.)*

[12] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 2, Editura politică, Bucureşti, 1958, p. 92.

de indivizi. O analiză detaliată a acestei probleme este posibilă abia în capitolul următor.

De cele mai multe ori, luptele de clasă din societate au fost folosite pentru interpretarea existenţei sociale ca un fel de existenţă naturală. Nu intrăm aici în analiza scopurilor, de cele mai multe ori reacţionare, pe care le au aceste teorii, cu toate că revenirea lor consecventă tocmai în perioadele în care nu o dată aparenţa le conferă o anumită plauzibilitate, indică în mod clar interesul lor de a ignora conexiunile reale, dezvăluie sursele lor sociale. Cînd vorbeam de aparenţă, aveam în vedere existenţa claselor în societăţile timpurii, în care apartenenţa la o clasă era asigurată prin actul natural al naşterii (caste, stări), cu toate că şi în astfel de cazuri doar apartenenţa unui individ la o anumită pătură socială era dobîndită printr-o întîmplare lipsită de caracter social, pe cînd diviziunea socială însăşi în caste, stări etc. era rezultatul unei dezvoltări economico-sociale. Vorbim de întîmplare, întrucît subordonarea socială a individului legii generale a dezvoltării sociale are în mod necesar, din punct de vedere al individului, un caracter întîmplător insuprimabil. Dar chiar dacă această aparenţă a dispărut complet, cum se întîmplă în capitalism, astfel de teorii care reduc mental socialul la natural se ivesc tot mereu. Putem cita, de pildă, aşa-numitul darwinism social, care a încercat să demonstreze că lupta pentru existenţă ar fi o lege comună naturii şi societăţii. Toate aceste teorii trec cu vederea faptul că în lupta propriu-zisă pentru existenţă este vorba, în mod nemijlocit şi real, de viaţă şi moarte în sens biologic, de a fi ucis, de a fi devorat sau de a flămînzi, în timp ce toate luptele de clasă se poartă în jurul aproprierii supramuncii care constituie valoarea de întrebuinţare specifică a forţei de muncă umane. (Uciderea în război, cînd acesta nu este dus între canibali, nu are nimic de a face cu lupta pentru existenţă din natură.) Războiul însuşi, după cum vom vedea mai tîrziu, este un fenomen-consecinţă — care devine uneori relativ independent — al reproducţiei economico-sociale, pe care tocmai am schiţat-o. Această situaţie este valabilă şi în cazul celor mai crunte forme ale sclavagismului ; minimul posibilităţilor existente pentru reproducerea vieţii sclavilor în perioadele exploatării crîncene a forţei de muncă nu înseamnă altceva decît că această parte a supramuncii sclavilor a fost mărită într-o aşa măsură încît ea

a îngrădit puternic reproducţia medie a esenţei sclavagismului; caracterul social-economic al acestui tip de producţie se manifestă în aceea că el a fost posibil numai atunci cînd sclavii puteau fi procuraţi în număr aproape nelimitat şi a trebuit să dispară atunci cînd numărul acestora a scăzut. (Este cazul evoluţiei pe care a cunoscut-o imperiul roman.) Pe de altă parte, economia capitalismului timpuriu ne arată că în cazul unei oferte aparent inepuizabilă de muncitori, intensificarea exploatării a fost posibilă chiar şi faţă de aşa-numiţii oameni „liberi".

Făcînd abstracţie de astfel de teorii eronate — indiferent dacă ele au apărut bona fide sau mala fide — evoluţia claselor şi a raporturilor dintre ele prezintă aceeaşi tendinţă pe care am putut-o observa şi în cazul altor complexe sociale, şi anume aceea a caracterului tot mai social al existenţei şi al relaţiilor acesteia. De la iluminism, şi îndeosebi de la Hegel, această dezvoltare este prezentată de obicei ca una care duce spre libertate. Problema libertăţii este din punct de vedere social atît de multilaterală şi încărcată cu atît de multe sensuri, încît nu poate fi tratată la acest nivel al analizei noastre. În măsura în care această problemă poate fi tratată acum, aşadar la un nivel ontologic pur şi general, se poate spune că pe măsură ce legile economice generale ajung să se manifeste într-un mod tot mai clar şi mai univoc — aşadar, pe măsura retragerii graniţelor naturii — poziţia individului în societate este supusă într-un mod tot mai deschis întîmplării. Acest raport al cazului singular faţă de legea generală este un fapt ontologic general. Desigur, de obicei el este ignorat, căci, de exemplu, destinul întîmplător al moleculelor individuale nu interesează pe nimeni şi ceea ce stîrneşte interesul cunoaşterii este numai modul în care se impune legea generală. Dar acest raport dintre legea generală şi cazul singular este pretutindeni valabil, aşadar şi în societate. Dacă, de exemplu, conform lui Marx, unitatea producţiei capitaliste, proporţiile ei juste se impun cu forţa [13] în timpul crizei economice, acest lucru înseamnă în mod concret că valoarea de schimb a proprietăţii lui „X" sau „Y" se depreciază şi astfel el însuşi se ruinează. Poate fi anulată oare întîmplarea ca Müller sau Schulze să suporte soarta unui astfel de „X"? Noi

[13] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 26, partea a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1983, p. 544—545, 549—550.

credem că nu. Şi se pare că cu cît mai pură şi mai evoluată este socialitatea procesului de reproducţie, cu atît mai clar apare acest caracter întîmplător. Fără îndoială că astfel ia naştere o aparenţă de libertate, însă simplă aparenţă, căci odată cu socializarea crescîndă a existenţei sociale individul este supus unor conexiuni, relaţii obiective etc., tot mai numeroase [14]. Despre consecinţele mai îndepărtate ale acestei situaţii vom vorbi mai tîrziu.

Dar indiferent de felul în care este rezolvată problema libertăţii, întîmplarea — care ne serveşte aici ca punct de plecare — are nevoie ea însăşi de o anumită concretizare. În observaţiile pe care tocmai le-am făcut este vorba de două tipuri de întîmplări care din punct de vedere obiectiv sînt eterogene. Prima constă în faptul că raportul dintre naşterea unui om în sens biologic şi societatea care mijloceşte această naştere este întîmplător. Prin aceasta nu negăm, desigur, legea eredităţii, pe care o cunoaştem încă foarte puţin, dar aceasta nu afectează tipul specific de întîmplare la care ne-am referit. Întîmplarea care există în relaţia dintre legea generală şi obiectele ei particulare are în cadrul existenţei sociale, după cum s-a arătat, un cu totul alt caracter, căci aici simpla particularitate din cadrul naturii anorganice devine subiect particular care este apt, deşi constrîns, de instituiri teleologice. Desigur, acestea nu pot să transforme generalitatea legii şi nici efectele ei general-întîmplătoare, din punct de vedere al individului respectiv, dar ele creează individului un spaţiu de mişcare care poate modifica pînă la un anumit punct efectele pe care legea generală le are asupra sa. Căci, bineînţeles, comportarea economică a indivizilor nu este indiferentă faţă de efectele crizei descrise mai sus : acţiunea lor poate duce la evitarea unor consecinţe catastrofale sau, dimpotrivă, la provocarea unei catastrofe. În aprecierea acestui spaţiu de mişcare trebuie, desigur, să se ţină seama de faptul că nici un subiect nu poate prevedea toate consecinţele instituirilor teleologice, ceea ce însă doar restrînge acest spaţiu de mişcare, dar nu îl anulează.

Credem că nu este lipsit de folos să amintim astfel de întîmplări, care pentru individ constituie un dat inevitabil al vieţii sale, căci în modul acesta iese în evidenţă faptul că, în realizarea lor concretă, legile generale ale economiei, care determină conţinutul, forma, direcţia,

14 K. Marx şi F. Engels *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 78—79.

ritmul producției etc. au prea puțin un caracter general-mecanic. Este însă tot atît de important să recunoaștem că spațiile de acțiune ale întîmplării, mulțimea acestora, constituie prin efectele lor reale o parte importantă a existenței sociale a oamenilor. Pentru a înțelege o astfel de structură dinamică, trebuie sesizat corect rolul și importanța, atît a întîmplării cît și a necesității, în strînsa lor împletire. Faptul că aici pare să se ivească o anumită polaritate, că societatea în întregul ei reprezintă o predominare a legii, a necesității, în timp ce viața indivizilor, dimpotrivă, prezintă nemijlocit o predominare a tot felul de întîmplări, nu trebuie să ne conducă la o polaritate excesiv raționalistă. Întrepătrunderea dintre lege și întîmplare este, dimpotrivă, structura care străbate atît întregul cît și părțile sale componente. Considerațiile noastre de mai tîrziu vor arăta modul în care din interacțiunile complicate — concomitent necesare și întîmplătoare — care există între diferite complexe care formează complexul de ansamblu al existenței sociale, ia naștere la ambii poli, atît la cel al indivizilor cît și la cel al societății în totalitatea ei, existența-întocmai-astfel în calitate de categorie ontologică în ultimă instanță determinantă. Concluzia considerațiilor noastre poate fi făcută cunoscută aici doar la modul declarativ, deoarece această categorie își poate dobîndi caracterul ei existențial, sintetizator, real numai prin cuprinderea în sine (Insichfassen) a determinațiilor celor mai diverse, ea neavînd față de existența-întocmai-astfel empirică, pusă în același timp ca început și sfîrșit, nimic comun decît numele. Aici se cere amintită această concluzie numai pentru ca conexiunea indisolubilă, pe care am accentuat-o tot mereu, a unor categorii principial opuse și eterogene să piardă ceva din caracterul ei paradoxal.

Complexitatea existenței sociale nu înseamnă nicidecum lipsa diviziunii, dar aceasta nu trebuie înțeleasă într-un mod filozofic devenit convențional. Ori de cîte ori filozofia începea să creeze sisteme, acestea erau întotdeauna — considerate direct — sisteme net omogenizate, de tip static sau dinamic, în care domina de obicei o ierarhie riguroasă. Această ordine severă se contrazicea pe sine în majoritatea cazurilor, întrucît principiile ordonării — foarte adesea inconștiente sau nu pe deplin conștiente — luau naștere din omogenizarea tacită a unor principii eterogene. În considerațiile despre Hegel am încercat să arătăm că principiile logice ale construcției

sale se interferează şi se împletesc neîncetat cu cele ontologice, că această eterogenitate, fals omogenizată, adesea corect sesizată din punct de vedere ontologic, este pusă în cămaşa de forţă a unei ierarhii logicizate şi astfel este înstrăinată de ea însăşi. Desigur, astfel de denaturări a propriilor intenţii pot fi observate în toate filozofiile. Consideraţiile noastre au drept punct de plecare şi metodă reflectarea mentală marxistă, materialist-dialectică şi ontologică a realităţii. Materialismul în ontologie nu înseamnă doar purificarea acestuia de categoriile logice şi gnoseologice, ci, de asemenea şi în primul rînd, separarea fără echivoc a punctului de vedere ontologic de cel valorizator. Vechea ontologie, care fie că încerca să înlocuiască filozofic o religie în declin (de pildă ontologia antichităţii tîrzii), fie că se dezvolta direct din premise teologice (cum este ontologia scolasticii), a dat naştere în mod necesar unei ierarhii a formelor existenţei, în care existenţa supremă (Dumnezeu), în calitate de cea mai autentică existenţă, era totodată vîrful ierarhiei valorice ; să ne gîndim la unitatea dintre existenţă şi perfecţiune în dovada ontologică a existenţei lui Dumnezeu. Desigur, şi ontologia materialistă trebuie să admită trepte de existenţă corespunzătoare esenţei realităţii. Dar caracteristicile şi criteriile unei astfel de gradări trebuie considerate aici ca fiind preluate exclusiv din existenţa ca existenţă. Aceasta înseamnă în primul rînd că întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este următoarea : care treaptă de existenţă poate exista în afara celeilalte şi care doar presupunînd existenţa celeilalte. Punînd întrebarea în felul acesta, răspunsurile pot fi uşor şi clar exprimate : natura anorganică nu presupune nicidecum existenţa biologică sau socială. Ea poate exista complet independent, în timp ce existenţa biologică presupune o anumită structură a anorganicului, fără interacţiunea permanentă cu acesta din urmă ea neputîndu-se reproduce nici măcar un moment. De asemenea, existenţa socială presupune natura organică şi anorganică, ea nu-şi poate dezvolta propriile categorii — diferite atît de cele ale naturii organice, cît şi de cele ale naturii anorganice — dacă nu are ca bază aceste trepte de existenţă precedente. Toate acestea fac posibilă o eşalonare a treptelor existenţei în absenţa unor puncte de vedere valorizatoare, cu alte cuvinte, fără a amesteca aceste puncte de vedere cu pro-

blema priorității ontologice, a independenței sau a dependenței ontologice.

În al doilea rînd, o astfel de cercetare pur ontologică ne ajută să înțelegem că dependența unei sfere a existenței de alta se bazează pe faptul că în sfera dependentă apar categorii calitativ noi în raport cu sfera care o întemeiază și de care depinde. Aceste categorii noi nu pot suprima niciodată complet categoriile care domină la nivelul bazei lor de existență. Dimpotrivă, din interacțiunile lor se ivesc transformări care conservă conexiunile legice ale existenței pe care se bazează noile sfere ale existenței, dar care sînt inserate în noi conexiuni, eventual sînt actualizate noi determinații ale lor, fără, desigur, ca aceste transformări să modifice aceste legități în însăși esența lor. Noile categorii, legi etc. ale sferelor de existență dependente apar în calitate de categorii noi și independente în raport cu cele ale sferelor care le întemeiază, dar în însăși noutatea și independența lor ele le presupun totuși pe acestea din urmă ca bază a existenței lor. În al treilea rînd, de aici rezultă că — lucru de care am mai vorbit în alte contexte — dezvoltarea caracteristicilor categoriale ale unei sfere dependente nu se realizează nicicînd dintr-o dată, într-o formă definitivă și desăvîrșită, ci constituie rezultatul unui proces istoric, în care reproducția continuă a noii forme de existență — tot mai evoluată, mai autonomă, întemeindu-se în conexiunile ei, relativ, pe ea însăși — dă naștere unor categorii, legi etc. care îi sînt specifice, caracteristice[15]. Întrucît forțele motrice ale acestor procese istorice, ele însele, sînt interacțiuni — înăuntrul complexelor și între complexe — extrem de complicate, deoarece nu numai în noua sferă de gra-

---

[15] Dacă, vorbind despre un atare proces istoric pe care îl străbat sferele de existență, ne referim doar la sferele dependente, la natura organică și societate, aceasta se datorează faptului că pînă la ora actuală știința a demonstrat existența certă a dezvoltării istorice doar la nivelul acestora. Știm, totuși, că și unele complexe ale naturii anorganice au o istorie, de pildă, geologia a dezvăluit principalele etape ale evoluției pămîntului. Dar nici astăzi nu poate fi indicat în mod științific concret în ce măsură istoricitatea poate fi demonstrată la nivelul întregii naturi anorganice. Sînt speranțe că prin aplicarea consecventă a fizicii atomice în astronomie se va ajunge la lărgirea și aprofundarea cunoștințelor noastre și în această privință. În tot cazul, Marx nu a conceput că istoricitatea, în calitate de principiu ontologic, ar avea limite. În acest sens el arăta : „Cunoaștem o singură știință, știința istoriei" (K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 18).

niță interacționează tendințe eterogene, dar chiar și relațiile respectivei trepte de existență cu noua sferă care se constituie pe baza ei prezintă interacțiuni ale unor tendințe eterogene, aceste procese trebuie să aibă în mod necesar un caracter contradictoriu și inegal. Urmărind însă perioade destul de întinse ale unei atari dezvoltări, ies în evidență cîteva tendințe legice care în principiu pot fi stabilite riguros. Filozofia întîmpină tot mereu dificultăți în ce privește cunoașterea adecvată a acestora. Înainte de toate deoarece, cum am arătat deja, necesitatea, direcția, ritmul etc. unor astfel de tendințe pot fi cunoscute doar post-festum. Numai dacă căutăm, așa cum a propus Marx, în anatomia omului cheia pentru înțelegerea anatomiei maimuței, evităm concluzia falsă, logică și gnoseologică, conform căreia procesul însuși ar fi orientat teleologic spre ceea ce urmează. Dar în interiorul proceselor înseși nu poate fi descoperită nici o forță dinamică teleologică. În fiecare etapă, în trecerea de la o etapă la alta, putem stabili doar conexiuni cauzale, precum și interacțiuni care constau din astfel de legături cauzale. Chiar și în societate, unde nu poate fi pus la îndoială caracterul teleologic al instituirilor individuale, efectele mai îndepărtate ale acestora, conlucrarea mai multor instituiri, interacțiunile dintre ele, toate au un caracter pur cauzal. Esența acestor instituiri teleologice — așa cum am văzut atunci cînd am tratat munca — constă tocmai în a pune în mișcare lanțuri cauzale, ale căror consecințe, determinate cauzal, depășesc frecvent conținutul inițial al instituirii teleologice. Așadar, în tendințele de evoluție ale unor astfel de mișcări, atît în existența socială cît și în cea organică, nu trebuie să presupunem niciodată existența vreunei teleologii care ar funcționa în mod real. Desigur, direcția procesului de reproducție, direcție care poate fi stabilită doar post-festum, ne poate amăgi, sugerîndu-ne ideea unei teleologii, dar gîndirea corectă trebuie să se opună în mod hotărît unor astfel de ispite. Chiar dacă multă vreme legitățile concrete care domină în acest proces nu ne-au fost suficient cunoscute, o atare direcție a dezvoltării este neîndoielnică la nivelul ambelor sfere de graniță : ceea ce am numit în repetate rînduri drept retragere a granițelor naturii în existența socială, drept amplificare cantitativă și calitativă a forțelor, relațiilor, categoriilor, legilor etc. specific sociale, se dovedește a fi procesul prin care determinațiile existenței sociale devin

tot mai pur sociale, iar dependența lor de determinațiile naturale slăbește tot mai mult. Un proces similar are loc și la nivelul naturii organice, în sensul că determinațiile biologice devin tot mai pure, tot mai specific biologice. Similitudinea se oprește, desigur, la constatarea acestei direcții generale de mișcare : determinațiile particulare, raporturile dintre acestea, tendințele lor de dezvoltare nu mai prezintă nici o asemănare.

Desigur, aceste procese pot fi concepute mental și într-un mod valorizator. Dar se vede de îndată că punctul de plecare valorizator nu rezultă aici din esența problemei, că el este ales în mod arbitrar, pur mental și aplicat din exterior asupra unui material eterogen. Iată de ce chiar în istoria gîndirii s-a întîmplat adesea (și se întîmplă și azi) ca ceea ce este natural să fie înzestrat cu predicate valorice, iar socializarea societății să fie apreciată în mod negativ. Dacă, dimpotrivă, aceste procese sînt considerate pur ontologic, adică în calitate de tendințe imanente ale unui tip de existență, atunci ne putem apropia substanțial de existența-întocmai-astfel a vieții sociale la nivelul reflectării ei mentale. Punctul de vedere pur ontologic se dovedește și aici ca întemeiat din punct de vedere critic, spre deosebire de arbitrariul valorilor de care am vorbit mai înainte. Căci, așa cum am putut constata în cazul analizei ontologice a muncii, valoarea are în cadrul existenței sociale într-adevăr un sens unitar, care provine din existență, ea fiind aici un tip de comportament care trebuie inevitabil realizat practic și care provine în mod necesar din determinațiile specifice ale existenței sociale, fiind indispensabil pentru funcționarea lor specifică ; în raport atît cu natura anorganică cît și cu cea organică, ea rămîne însă în mod necesar doar o instituire subiectivă și, ca atare, inevitabil arbitrară. Desigur, situația se schimbă de îndată ce nu mai este vorba de natura în sine, ci de schimbul de substanțe dintre societate și natură. Munca însăși, ca și toate formele sociale mai complicate ale praxisului vizează prin instituirile lor teleologice obiectiv-necesare și obiectele din natură care intră în cercul acestui schimb de substanțe, astfel că din acestea iau naștere în mod necesar-existențial valori și valorizări. Cînd, în legătură cu problema banilor, Marx vorbește despre aur și argint, el spune : „Prin natura lor, aurul și argintul nu sînt bani, dar banii sînt, prin natura lor, aur și argint“. Înainte de aceasta, el prezintă însă

criteriile concrete, determinate de economie, care fac ca un obiect din natură să fie apt pentru a funcţiona economic în calitate de bani, cum ar fi „uniformitatea calitativă“, precum şi proprietatea de a cuprinde „într-un volum mic relativ mult timp de muncă“ ş.a.m.d. Întrucît proprietăţile naturale ale aurului şi argintului corespund acestor criterii, banii sînt „prin natura lor aur şi argint“. Marx arată de asemenea modul în care din acest schimb al societăţii cu natura poate fi derivată de asemenea valoarea estetică a aurului şi argintului [16].

Aceasta este metoda cu care trebuie să abordăm, de asemenea în mod ontologic, analiza structurii interne a existenţei sociale. Cu alte cuvinte, este necesar să cercetăm care sînt categoriile, respectiv complexele de categorii care au prioritate ontologică faţă de altele, care pot exista în absenţa celorlalte şi care nu. Dacă abordăm existenţa socială în acest mod, pur ontologic, se impune de îndată constatarea că existenţa socială nu este posibilă fără reproducerea biologică a omului. Acest punct de conexiune dintre natura organică şi existenţa socială este, totodată, baza ontologică a tuturor categoriilor mai complicate şi mai mediate ale acestei trepte de existenţă. Oamenii s-au reprodus o perioadă imensă de timp preponderent biologic, fără ca în acest proces de reproducere să fi luat naştere formele de obiectualitate socială propriu-zise. Dimpotrivă, este imposibil să ne închipuim existenţa acestor forme de obiectualitate socială fără să presupunem ca bază a lor reproducerea biologică a oamenilor. Prin urmare, este necesar ca acestui din urmă moment să-i fie atribuită prioritatea ontologică în raport cu alte momente, la fel cum pe treptele mai timpurii ale dezvoltării, valoarea de întrebuinţare (a obiectului din natură prelucrat economic prin muncă) deţine o prioritate ontologică în raport cu valoarea de schimb ; căci existenţa, funcţionarea valorii de întrebuinţare în absenţa schimbului, deci a valorii de schimb este posibilă, şi această situaţie a constituit realitatea unor perioade istorice îndelungate, în timp ce valoarea de schimb nu poate exista fără valoare de întrebuinţare.

Această prioritate ontologică pe care o are reproducerea biologică a vieţii umane este, tocmai de aceea, valabilă — de asemenea ontologic — în raport cu oricare

[16] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 13, Editura politică, Bucureşti, 1962, p. 142—143.

altă formă de activitate umană, cu orice praxis. Munca, în care — aşa cum am arătat — se exprimă pentru prima dată specificul ontologic al existenţei sociale, stă, desigur, la început şi lungi perioade după aceea, în serviciul nemijlocit al acestei reproduceri. În acelaşi timp însă, această reproducere constituie geneza ontologică a existenţei sociale, întrucît toate momentele reproducerii biologice a vieţii umane dobîndesc tot mai mult un caracter social, cheamă la viaţă determinaţii care, tocmai din punctul de vedere al existenţei nu mai prezintă nici o analogie cu reproducerea biologică a vieţii (mîncarea gătită, îmbrăcămintea etc.) iar, pe de altă parte, ca urmare a dialecticii muncii, a diviziunii muncii etc. necesare producerii acestora, în procesul de reproducţie sînt incluse şi acele activităţi care se leagă doar foarte mijlocit de reproducerea biologică şi care au deja un caracter social tot mai pur (limba, schimbul etc.). Iată de ce atunci cînd Marx demonstrează prioritatea metodologică hotărîtoare pe care economicul o are pentru materialismul istoric, el porneşte de la acest fapt ontologic fundamental : „Adresîndu-ne germanilor liberi de premise, trebuie să începem prin a constata cea dintîi premisă a oricărei existenţe omeneşti, deci şi a oricărei istorii, şi anume că pentru a fi în stare să «facă istorie», oamenii trebuie să aibă posibilitatea de a trăi. Pentru a trăi însă este nevoie înainte de toate de mîncare şi băutură, de locuinţă, de îmbrăcăminte şi de o seamă întreagă de alte lucruri. Primul act istoric este, aşadar, producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi, producerea vieţii materiale înseşi. Aceasta constituie într-adevăr un act istoric, o condiţie fundamentală a oricărei istorii, condiţie care astăzi, ca şi cu mii de ani în urmă, trebuie îndeplinită zi de zi şi ceas de ceas chiar şi numai pentru ca oamenii să poată trăi“ [17]. Nu e nevoie de o argumentare prea largă pentru a arăta că şi aici este vorba de o deducţie ontologică şi nu de una gnoseologică, logică sau chiar ştiinţifică-teoretică. Prioritatea existenţei reproducerii biologice a omului, ca punct de plecare pentru activitatea sa economică, iar aceasta din urmă ca bază ontologic-genetică a activităţilor sale care devin tot mai pronunţat sociale — iată baza ontologică care leagă într-un mod indisolubil materialismul dialectic, filozofia marxistă de teoria sa asupra

[17] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 28.

dezvoltării social-istorice, de materialismul istoric. Această legătură devine şi mai puternică, şi mai întemeiată datorită faptului că un alt principiu ontologic fundamental al concepţiei marxiste despre lume este, aşa cum am văzut deja, istoricitatea. Aceste conexiuni arată clar — dacă, pe bună dreptate, dăm la o parte toate principiile cunoaşterii din faţa rezolvării acestei probleme a existenţei — pe de o parte prioritatea ontologică a existenţei, pe de altă parte, ele oferă dezvoltării istorice a celor mai complicate activităţi umane, aparent complet independente de activitatea economică, un fundament ontologic care poate fi sesizat de asemenea în mod clar. Materialismul istoric îşi dobîndeşte necesitatea sa lăuntrică, fundamentarea sa ştiinţifică abia pe temeiul unei ontologii materialiste [13].

Dar abordarea într-o manieră non-ontologică a unei probleme eminamente ontologice duce şi la alte confuzii filozofice. Orientarea gnoseologică a metodei duce fără îndoială — cu atît mai mult cu cît stă sub influenţă kantiană — la amestecarea nepermisă a problematicii existenţei cu cea a valorii. Este interesant de observat aici că deşi Kant însuşi a respins categoric logica dovezii ontologice a existenţei lui Dumnezeu, la adepţii săi apare tot mai mult o convergenţă între prioritatea existenţei şi superioritatea valorică. Acest lucru s-a realizat într-o dublă direcţie: aceia care, în ciuda tuturor diluărilor gnoseologice ale metodei marxiste, au rămas totuşi fideli materialismului istoric, nevrînd să anuleze prioritatea economicului în viaţa socială, au dat priorităţii ontologice a economicului un accent valoric, au tratat întreaga supra-

---

[13] Teoreticienii Internaţionalei a II-a, sub influenţa kantianismului şi pozitivismului, au tratat toate aceste probleme doar din punct de vedere gnoseologic. În felul acesta, ei au ajuns fie la dogmatizarea materialismului istoric, fie la dizolvarea lui idealistă. Abia odată cu Lenin este reluat firul care duce la o înţelegere corectă a concepţiei marxiste. Dar deoarece el însuşi, cu toate că pleacă de la o ontologie materialist-dialectică spre care şi tinde de fapt, nu se detaşează întotdeauna în formulările sale de modul de exprimare propriu gnoseologic, maniera în care el a restabilit ontologia marxistă a fost înţeleasă adesea greşit. Apoi, în perioada stalinistă, a luat naştere un nou dogmatism, iar cei care s-au opus acestuia nu au găsit calea spre adevărata ontologie marxistă şi au încercat să întemeieze filozofic materialismul istoric, independent de cel dialectic, independent de imaginea ontologică materialist-dialectică asupra lumii. Ca atare, astfel de încercări au eşuat. Această soartă a avut-o şi tentativa mea din *Geschichte und Klassenbewusstsein*, sau cea a lui Sartre din *Critique de la raison dialectique*.

structură şi îndeosebi tot ce este ideologie cu un anumit dispreţ filozofic, accentuînd uneori — nu întotdeauna clar conştient — faptul că aici ar fi vorba de un simplu epifenomen în raport cu economia, singura determinantă şi importantă. Dimpotrivă, aceia la care era preponderentă tendinţa accentuării valorice au eliminat cu dispreţ, din asemenea motive, legile sociale — de asemenea adeseori în mod inconştient — şi au transformat dezvoltarea fundamentată ontologic, aşa cum apare la Marx, într-un fel de dezvoltare valorică, unde, din punctul nostru de vedere, este indiferent faptul dacă modelul acestei dezvoltări îl oferea progresul infinit kantian sau o filozofie a istoriei de tipul celei hegeliene. Este interesant că ambele tendinţe care duc la deformarea metodei marxiste pot fi întîlnite atît la reprezentanţii politici de dreapta cît şi la cei de stînga. Or, Marx dimpotrivă, operează o deosebire exactă între existenţă şi valoare, expunerea noastră anterioară dovedind în mod clar că el nu le opune pe acestea într-un mod pur gnoseologic, ca existenţă (Sein) şi imperativ (Sollen), cum procedează kantienii, ci arată locul care îi revine valorii, instituirii valorice şi realizării valorice în cadrul ontologiei existenţei sociale. Acest lucru este uşor de înţeles dacă amintim încă o dată celebra sa afirmaţie — de o importanţă hotărîtoare — referitoare la imperiul necesităţii şi cel al libertăţii. Marx spune : „Aşa cum omul primitiv trebuie să lupte cu natura pentru satisfacerea nevoilor lui, pentru conservarea şi reproducerea vieţii lui, tot aşa trebuie să lupte şi omul civilizat, în toate formele sociale, în toate modurile de producţie posibile. Pe măsură ce omul evoluează, acest imperiu al necesităţii naturale se lărgeşte, deoarece cresc trebuinţele lui ; în acest timp însă se dezvoltă şi forţele de producţie care satisfac aceste trebuinţe. În acest domeniu, libertatea constă numai în aceea că omul colectiv, producătorii asociaţi reglementează în mod raţional schimbul de substanţe cu natura, îl controlează, nu mai sînt dominaţi de el ca de o forţă oarbă, îl realizează cheltuind minimum de energie în condiţiile cele mai demne şi mai adecvate naturii umane. Dar această activitate continuă să fie un imperiu al necesităţii. Dincolo de limitele lui începe dezvoltarea forţelor omeneşti, considerată ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertăţii, care însă nu se poate dezvolta decît pe acest imperiu al necesităţii, ca

bază a lui. Condiția esențială este reducerea zilei de muncă“ [19].

Consecințele concrete care rezultă pentru societate și pentru om din această opunere vor fi abordate în ultimul capitol. Aici este important să înțelegem doar că imperiul libertății — în care Marx vede valoarea supremă, punctul valoric culminant al dezvoltării sociale — nu are un caracter economic, dar el apare din domeniul economiei care, cum afirmă Marx, aici în mod ferm, trebuie să rămînă întotdeauna un imperiu al necesității. Chiar și cea mai profundă umanizare a praxisului economic — „în condițiile cele mai demne și mai adecvate naturii umane“ — nu poate afecta cîtuși de puțin această esență ontologică a praxisului economic. Imperiul libertății este caracterizat de Marx prin aceea că el începe dincolo de acest imperiu al necesității, în el realizîndu-se dezvoltarea forțelor omenești ca scop în sine, ceea ce în cadrul praxisului economic ar reprezenta o contradicție, întrucît dezvoltarea forțelor omenești ca scop în sine este în opoziție cu structura acestuia. (Faptul că sînt posibile cazuri individuale în care acest praxis se răsfrînge în mod subiectiv ca realizare a scopului uman în sine, nu poate anula structura obiectivă a instituirilor teleologice prezente în acest praxis și care sînt altfel structurate.) Înflorirea forțelor umane ca scop în sine presupune valoarea socială a dezvoltării plenare a personalității umane, ea reprezintă așadar o valoare. Considerațiile noastre de mai tîrziu vor arăta — într-un mod mai riguros și mai detaliat decît a fost posibil pînă acum — că, la fel ca individualitatea însăși, valoarea este de asemenea, în dezvoltarea ei plenară, un produs al dezvoltării sociale și, ca atare, în toate manifestările ei concrete — cu atît mai mult cu cît acestea sînt mai complexe, mai specifice — ea presupune în mod ontologic un anumit nivel de dezvoltare al producției. Am arătat deja în alte contexte că dezvoltarea obiectivă a forțelor de producție prezintă o anumită simultaneitate necesară cu cea a dezvoltării capacităților umane, chiar dacă această simultaneitate se manifestă inegal și contradictoriu. Asociind imperiului libertății timpul liber, Marx arată doar că reducerea timpului de muncă socialmente necesar — reducere devenită posibilă doar ca urmare a dezvoltării forțelor de producție — constituie condiția esențială a

[19] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, Editura politică, București, 1973, p. 358.

acestui timp liber. Dar în felul acesta este pus clar în lumină faptul că valorile umane superioare au un caracter ontologic derivat din praxisul ontologic economic primar, din reproducţia reală a omului real. Este de la sine înţeles că această dependenţă ontologică a valorii circumscrie exact doar apariţia şi esenţa valorii, locul ei în sistemul praxisului uman, fără a-i diminua cîtuşi de puţin caracterul ei de valoare, care, dimpotrivă, este accentuat prin înţelegerea necesităţii existenţiale a genezei şi valabilităţii ei.

Această unitate existenţială inseparabilă dintre dezvoltarea economică reală, neutră din punct de vedere valoric, şi valorile care au o valabilitate obiectivă poate fi la fel de bine sesizată în cazul unei alte tendinţe generale a dezvoltării de sine a socialităţii existenţei sociale uşor vizibile, şi anume în ce priveşte apariţia umanităţii ca specie umană care încetează să fie mută. În linii generale acest fenomen ne este cunoscut încă din consideraţiile anterioare. Faptul fundamental aici este integrarea economică a omenirii sub forma pieţei mondiale, care dă naştere unei legături faptice — chiar dacă multiplu mijlocită, evidentă însă chiar şi pentru conştiinţa individuală — între toţi oamenii care întruchipează umanitatea. Acest proces, precum şi rezultatul său, specia umană care se realizează, îşi pierd muţenia datorită caracterului lor social. Din punct de vedere biologic specia umană există încă din momentul în care ea s-a desprins în mod obiectiv de respectivele specii de primate, devenind o specie proprie. Dar luînd în consideraţie această specie în totalitatea ei biologică pur obiectivă, ea se arată a fi la fel de mută ca şi aceea din care s-a desprins. Muţenia poate înceta abia atunci cînd — ca urmare a rezultatelor obiective şi subiective ale instituirii teleologice în muncă, în diviziunea muncii etc. — bazele reproducerii filogenetice încetează să fie pur biologice, ele fiind tot mai mult acoperite, modificate, transformate de către determinaţiile sociale, care devin tot mai puternice, mai dominante. Munca şi diviziunea muncii, considerate în mod izolat — ceea ce, desigur, tocmai aici ar fi o greşeală care ne-ar dezorienta — ar suprima doar obiectiv muţenia speciei ; suprimarea ei reală poate avea loc numai dacă specia care a încetat să fie mută nu există doar în sine, ci ajunge la propria ei existenţă pentru-sine. (Se ştie că în realitate acest proces se desfăşoară astfel încît comunităţi umane tot mai mari devin pentru membrii lor o întruchipare a speciei care a încetat să fie mută.)

Pentru aceasta însă este necesar ca în existenţa socială să existe o conştienţă *(Bewusstheit)* asupra în-sinelui care ia naştere în procesul reproducţiei sociale ; şi anume o conştienţă care confirmă respectiva întruchipare a speciei umane ca făcînd parte din propria existenţă a acestui în-sine, chiar individuală, şi care se declară printr-o instituire valorică în favoarea valorii astfel apărute. Cu cît mai larg, mai complex şi mai profund se dezvoltă astfel de entităţi sociale, cu cît mai puternică este interacţiunea dintre ele, cu atît mai mult conştiinţa oamenilor se poate apropia de instituirea (la început pur mentală) a umanităţii în calitate de unitate social-filogenetică a speciei umane. Este evident — ceea ce a fost menţionat de mai multe ori — că dezvoltarea pieţei mondiale oferă baza reală a acestei unităţi, astfel încît cursul istoriei parcurs pînă acum se apropie deja puternic de realizarea acestei unităţi a speciei umane. Acest lucru se referă însă deocamdată numai la existenţa în sine a speciei umane. Caracterul contradictoriu al dezvoltării inegale se manifestă în acest domeniu sub două forme : pe de o parte, în mod normal şi hotărîtor pentru praxisul social are loc evaluarea afirmativă a formei real atinse în ce priveşte integrarea în direcţia unui în-sine al speciei umane. Este posibil însă ca individul, anticipînd mental tendinţa istoriei, să-şi contureze existenţa-pentru-sine unitară a speciei umane, ceea ce exercită adesea o influenţă socială importantă. Pe de altă parte, lucru despre care am vorbit de asemenea, ia naştere o mişcare de apărare împotriva acestei dezvoltări, de combatere a zilei de „mîine“ în numele celei de „azi“. În ambele mişcări care îmbracă din punct de vedere istoric forme foarte variate, este vorba de acceptarea sau respingerea unor valori, de conflicte obiective între valori obiective ; ambele provin în mod necesar din terenul pe care l-a creat respectiva dezvoltare economică-socială. Chiar dacă, aşadar, multe valorizări vin în contradicţie flagrantă cu prezentul lor, acest lucru nu înseamnă nicidecum independenţa apriorică a valorii faţă de realitate, cum cred kantienii, ci este încă o ilustrare a faptului că dezvoltarea generală include (mitinbegreifen) în necesitatea ei contradicţii la nivelul formelor ei fenomenale, de asemenea existente, că totalitatea reală a unei trepte de existenţă nu poate fi sesizată în mod adecvat fără înţelegerea unor astfel de contradicţii. Piaţa mondială constituie baza indispensabilă pentru realizarea unităţii existente

pentru sine a speciei umane, dar ea dă naştere — desigur, în mod necesar — doar acelui în-sine a cărui transformare şi ridicare la existenţa pentru-sine se poate realiza numai ca acţiune conştientă a oamenilor înşişi. Realizarea valorii adevărate prin instituiri valorice corecte este un moment indispensabil al acestui proces. Aici nu trebuie discreditată sau diminuată cîtuşi de puţin importanţa acestei activităţi umane, caracterul ei activ, întrucît ea poate fi realizată doar de către oameni care au fost pregătiţi şi făcuţi apţi, de către determinaţiile reale şi obiective ale procesului general însuşi, pentru o astfel de activitate, şi cărora acest proces le pune în faţă alternative inevitabile la care ei trebuie să răspundă valorizînd, generînd valori sau frînînd apariţia acestora.

2. Complexul de complexe

Societatea există numai reproducîndu-se neîntrerupt, substanţa ei ca existenţă este prin esenţa ei neîntrerupt schimbătoare, ea constă tocmai în aceea că transformarea continuă care are loc în procesul reproducţiei face să apară într-un mod — calitativ şi cantitativ — mereu augmentat, mereu reînnoit, trăsăturile substanţiale specifice ale existenţei sociale. Întrucît existenţa socială a luat naştere din natura organică, ea poartă în mod necesar amprenta caracteristicilor ontologice ale originii sale. Această verigă de legătură între cele două sfere de existenţă, care este tot mereu ruptă în procesul reproducţiei şi restabilită din nou prin transformări, este omul ca fiinţă biologică. Reproducţia lui biologică este nu numai premisa absolută a existenţei sociale, ci chiar unul din polii procesului de reproducţie, celălalt pol fiind însăşi societatea în totalitatea ei. Această legătură indisolubilă dintre existenţa socială şi natura organică, reliefează totodată diferenţa calitativă dintre cele două sfere de existenţă. Căci reproducţia biologică a fiinţelor vii în natura organică este pur şi simplu identică cu procesul existenţei lor. Desigur, orice fiinţă vie îşi duce existenţa într-un anumit mediu, concret, organic şi anorganic, a cărui menţinere sau transformare influenţează într-un mod hotărîtor procesul de reproducţie, atît ontogenetic cît şi filogenetic. Totuşi, în ciuda tuturor interacţiunilor continue dintre vieţuitoare şi mediu, momentul hotărîtor

îl constituie aici felul în care mediul acţionează asupra vieţuitoarelor, mai precis dacă acesta favorizează, permite sau stînjeneşte reproducţia lor. Acest lucru determină în ultimă instanţă conservarea sau, dimpotrivă, pieirea genurilor, a speciilor etc. Un rol care nu trebuie subapreciat îl joacă aici, desigur, capacitatea fiinţelor vii de a se adapta biologic la o astfel de schimbare, dar forţa motrice hotărîtoare este schimbarea obiectivă însăşi. Istoricitatea lumii organice nu poate fi despărţită, în fazele ei esenţiale de dezvoltare, de istoria geologică a Pămîntului. Orice vieţuitoare în procesul ei de reproducţie, pe de o parte, se opune totalităţii naturii anorganice şi organice, iar, pe de altă parte, se află în interacţiuni concrete cu diferite componente organice şi anorganice ale acestei totalităţi. Iluzia imediată că alegerea acestor componente ar fi determinată de constituţia organelor vieţuitoarelor, generează teorii, de genul celei a lui Uexkül despre mediul vieţuitoarelor. De fapt, există forţe şi obiecte reale care pot determina într-un mod hotărîtor soarta respectivei vieţuitoare, deşi organic ea nu le poate percepe. Sfera interacţiunilor cu mediul determinată de organism constituie doar o mică parte a componentelor real active. Nu este în intenţia noastră de a prezenta în detaliu această situaţie ontologică, dar oricum este limpede că în cadrul interacţiunii vieţuitoare-mediu acesta din urmă constituie factorul predominant, vieţuitoarea aflîndu-se direct în ansamblul mediului, procesul ei de reproducţie nepermiţînd apariţia, între ea însăşi şi totalitate, a unor complexe parţiale permanent mediatoare. Astfel, o adevărată interacţiune între reproducţia vieţuitoarelor ca indivizi şi mediul lor există numai într-o mică măsură. În natura organică reproducţia este a indivizilor, dependenţi desigur întotdeauna direct de reproducţia filogenetică. Muţenia speciei are la bază tocmai această identitate nemijlocită.

Existenţa socială însă prezintă ca structură fundamentală polaritatea a două complexe dinamice, care se instituie şi se anulează într-un proces de reproducţie mereu reînnoită : individul uman şi societatea însăşi. În ceea ce-l priveşte, omul este, în primul rînd şi nemijlocit, în ultimă instanţă insuprimabil, o fiinţă biologică, o parte a naturii organice. Încă prin aceasta el este un complex, ceea ce constituie structura de bază a oricărei vieţuitoare, fie ea cît de primitivă. În natura organică — cum s-a

arătat mai devreme — dezvoltarea decurge astfel încît impulsurile fizice şi chimice ale lumii exterioare, oricît de simple ar fi ele la început, primesc în organism forma lor obiectivă, în moduri de manifestare specific biologice. Astfel iau naştere sunetele din vibraţiile aerului (care iniţial aveau un efect pur fizic), astfel se formează mirosul şi gustul din efecte chimice, astfel iau naştere culorile în organele văzului etc. Umanizarea omului presupune o dezvoltare biologică superioară a acestor tendinţe, dar ea nu se opreşte aici, ci, pornind de la această bază, ea dă naştere unor entităţi pur sociale : pe plan auditiv, limbii şi muzicii, pe plan vizual, artelor plastice şi scrisului. Această constatare completează cele spuse anterior în legătură cu hrana şi sexualitatea : omul rămîne, ce-i drept, în mod insuprimabil o fiinţă determinată biologic, împărtăşeşte ciclul necesar pe care îl urmează o astfel de fiinţă (naştere, creştere, moarte), însă el transformă în mod radical caracterul interacţiunilor sale cu mediul înconjurător, influenţînd în mod activ mediul prin instituirea teleologică în muncă, supunînd astfel mediul unor transformări conştiente şi intenţionate. Dar chiar şi pe o treaptă mai primitivă a dezvoltării, cînd omul nu putea să exercite o influenţă hotărîtoare asupra naturii din care făcea parte, între mediul natural şi spaţiul de acţiune al transformării ia naştere în reproducţia omului un complex de determinaţii care funcţionează social, căruia îi revine un rol hotărîtor în modul de a reacţiona al oamenilor faţă de transformările din natură. Să ne gîndim, de pildă, la ultima perioadă glaciară din Europa şi la sfîrşitul ei. In ceea ce priveşte natura organică, în această perioadă se constată pieirea sau migrarea unor specii de animale, dispariţia unor plante şi apariţia altora. Pe plan social, datorită unor condiţii specifice, unice, favorabile anumitor societăţi aflate în stadiul culesului, vînătorii şi pescuitului se înregistrează un avînt cultural unic (picturile rupestre din sudul Franţei şi din Spania). Sfîrşitul perioadei glaciare distruge, ce-i drept, bazele acestei culturi şi prin aceasta cultura însăşi, dar reacţia oamenilor care lucrează integraţi în mici comunităţi nu mai este din acest moment o adaptare biologică pasivă la împrejurări schimbate, ci se produce o reorientare a reacţiilor lor activ-sociale, trecerea de la perioada culesului la cea a agriculturii, a creşterii vitelor şi la tot ceea ce decurge din această schimbare bruscă. Anumite produse ale acestui nou început sînt

adeseori inferioare perioadelor favorabile din trecut, dar ele conţin în sine posibilităţi pentru o treaptă mai înaltă de dezvoltare, posibilităţi care au fost refuzate structurii sociale a perioadelor anterioare. Cele mai generale legităţi ale dezvoltării sociale se manifestă aşadar încă în această criză timpurie a evoluţiei, şi anume, prioritatea modului de producţie faţă de obiectivaţiile superioare care decurg din el, inegalitatea dezvoltării în ceea ce priveşte raportul dintre producţia însăşi şi modurile ei de manifestare socială.

Toate acestea pun în evidenţă un fapt ontologic fundamental al existenţei sociale : omul, nemaifiind doar fiinţă biologică, ci, în acelaşi timp şi membru care munceşte al unui grup social, nu se mai află într-un raport nemijlocit cu natura organică şi anorganică înconjurătoare, nici măcar cu sine însuşi ca fiinţă biologică, ci toate aceste interacţiuni inevitabile sînt mediate de societate ; întrucît socialitatea existenţei umane înseamnă o atitudine activă, practică în raport cu întreaga lume înconjurătoare, acest lucru are loc astfel încît omul nu acceptă doar mediul şi se adaptează schimbărilor acestuia, ci reacţionează activ la acestea, opunînd schimbărilor lumii exterioare schimbări ale propriului praxis, la nivelul căruia adaptarea la caracterul insuprimabil al realităţii obiective şi noile scopuri care corespund acestei realităţi formează o unitate inseparabilă. Bineînţeles că, transformînd raportul său faţă de natura înconjurătoare, omul se transformă şi pe el însuşi. Este însă o mare diferenţă dacă această transformare este un proces biologic spontan-neintenţionat, de adaptare la noi condiţii naturale sau, dimpotrivă, rezultatul unui praxis social propriu, chiar dacă în acest praxis doar actele particulare nemijlocite sînt intenţionate, transformarea socială de ansamblu decurgînd apoi cu o necesitate socială spontană. Căci, în acest din urmă caz, totul se desfăşoară nu într-un mod nemijlocit, ci într-unul reglementat social. Astfel iau naştere noi forme ale muncii, din acestea noi forme ale diviziunii muncii, care la rîndul lor au drept urmare noi forme ale relaţiilor practice dintre oameni, acestea răsfrîngîndu-se — după cum am văzut în analiza muncii — asupra naturii umane înseşi. Este necesar însă să ne fie clar că schimbările care se realizează astfel la nivelul oamenilor au un caracter primordial social : oricît de mult ar influenţa ele omul sub raport biologic (şi, respectiv, psihologic), ele repre-

zintă adaptări ale existenței fizice a omului la noua lui condiție socială. Așadar, chiar dacă o schimbare a naturii anorganice a dat primul impuls pentru asemenea schimbări (sfîrșitul perioadei glaciare) nu este vorba de o influență directă — ca în cazul ființelor non-umane — ci de una mijlocită social. Retragerea granițelor naturii, la care ne-am referit frecvent, se explică atunci cînd examinăm procesul de reproducție al omului devenit social prin faptul că societatea a devenit un mediu insuprimabil al mijlocirii dintre om și natură.

Pentru a înțelege întreaga semnificație a acestui fapt ontologic hotărîtor este necesar ca el să fie concretizat prin unele observații suplimentare. În primul rînd, odată cu cea mai primitivă, cea mai stîngace instituire teleologică din muncă este pus în mișcare un proces, a cărui dinamică de dezvoltare — în cazul în care societatea chemată la viață de acest proces nu opune o rezistență structurală de neînvins — este în sine nelimitată. O instituire teleologică produce mereu alte instituiri, pînă cînd iau naștere totalități complexe, care mijlocesc tot mai mult, tot mai exclusiv raportul om-natură. După cum arată exemplul citat, chiar conlucrarea primitivă, rudimentară — din punctul de vedere al acestor mijlociri — a unor astfel de instituiri poate să îndeplinească într-o oarecare măsură astfel de funcții. Reproducția permanentă a muncii, a diviziunii muncii etc. face ca acest mediu de mijlocire să fie tot mai unit, mai compact, să cuprindă treptat întreaga existență a oamenilor, astfel încît în multe cazuri particulare nu mai este nemijlocit evident, ci numai prin analiză poate fi dedus faptul că, în planul existenței, anumite transformări pe care le suferă omul, activitatea sa și relațiile sale etc. își au originea în schimbul de substanțe dintre societate și natură. În al doilea rînd, merită să aruncăm o privire asupra transformării pe care o suferă omul însuși prin astfel de procese, căci aici devine evidentă dialectica a ceea ce este urmărit în mod conștient și a ceea ce ia naștere în mod spontan în oameni ca urmare a dezvoltării. Această stare de lucruri este de obicei apreciată fals din două puncte de vedere diferite : pe de o parte, rolul activ al omului în acest proces, structura alternativă a praxisului său sînt izolate de faptele realității, precum și de efectele lor obiective și retroactive asupra subiecților acestei activități, ajungîndu-se astfel la o autonomie a omului — neexplicată,

nefundamentată — ca bază a existenței și devenirii lui ; pe de altă parte, întrucît mediului i se conferă o forță mecanică irezistibilă, transformările sale devin enigmatice. În realitate, alternativele sînt puse în mod concret de către schimbul de substanțe dintre societate și natură. Omul, sub amenințarea pieirii, trebuie să reacționeze față de acestea prin decizii alternative active, prin noi instituiri teleologice, iar pentru realizarea acestora în el sînt eliberate și actualizate posibilități (în sensul aristotelic de „dynamis", despre care am vorbit). Dat fiind că, în reproducția socială a oamenilor sînt fixate și inserate social doar alternativele care sînt puse și soluționate corect — în sensul că ele corespund „cerințelor zilei" —, acestea devin momente ale continuității reproducției indivizilor și societății, ducînd în același timp la creșterea capacității vitale a societății în ansamblul ei, la lărgirea și adîncirea aptitudinilor individuale ale oamenilor.

Această caracteristică a reproducției este cît se poate de semnificativă pentru specificul existenței sociale, întrucît în ea se manifestă particularitatea continuității acestei existențe. Firește, continuitatea este caracteristica esențială a oricărei existențe. Totuși, în natura organică — pentru a pune acum în opoziție existența socială cu sfera de existență cea mai apropiată ei — continuitatea există într-un mod pur obiectiv, numai în sine, sub forma reproducerii filogenetice. Aceasta din urmă se manifestă nemijlocit, ce-i drept, prin reproducerea ontogenetică, dar într-un mod complet transcendent în raport cu indivizii care o realizează. Muțenia speciei în sfera vieții organice, despre care am mai vorbit, este doar o rezumare a acestei stări de lucruri extrem de complicate. Dacă însă în raport cu această stare, am considera reproducția genericității în existența socială ca nemaifiind în mod necesar mută, atunci am falsifica prin exagerare acest adevăr important, am formula acest contrast în termenii contrastului dintre non-conștient, neconștientizabil și conștient. Transformarea ontologică reală a în-sinelui mut al genericității naturii organice în pentru-sinele din existența socială, care nu mai este mut, este ceva mult mai larg, mai cuprinzător decît opoziția gnoseologică sau psihologică dintre conștient și non-conștient. Să luăm în considerare fenomenul „originar" al socialității, munca. În ea se relevă de îndată, cu deplină claritate, separația calitativă dintre cele două tipuri de existență. Este oare instituirea teleologică din

muncă — din punct de vedere al speciei — deja conștientă ? Categoric, nu. Munca este, desigur, imposibilă în absența conștienței, dar aceasta nu luminează la început decît actul particular al muncii. Faptul că genericitatea omului se întruchipează în muncă, și anume din punct de vedere ontologic într-un mod necunoscut pînă acum, nu comportă în actele de muncă particulare conștiența *(Bewusstheit)* asupra legăturii reale a acestor acte de genericitate. Chiar ca act al individului, munca este prin esența ei socială, autogeneralizarea ei socială, ridicarea omului particular la nivelul genericității realizîndu-se în omul care muncește.

Așadar, dacă ne este permis să ne folosim de un paradox pentru a descrie o situație paradoxală, specia umană care a încetat să fie mută există încă într-o formă de manifestare mută, iar pentru-sinele speciei, pe treapta propriei sale existențe în-sine. Aceste expresii sună în mod necesar paradoxal, întrucît ele încearcă să sesizeze un proces de dezvoltare în esența sa dinamic, prin categorii al căror sens vizează treptele dezvoltării și nu procesul dezvoltării însuși. După cum știm, nu a fost realizată adevărata existență pentru-sine a speciei umane, pînă în prezent nu a fost anulată complet muțenia ei. Pe de altă parte, este de asemenea sigur că simplul act al muncii înseamnă autoinstituirea de sine a omului, umanizarea sa și, odată cu aceasta, realizarea saltului de la muțenia generică a animalității. Legătura începutului cu sfîrșitul constituie istoria universală a omenirii, dezvoltarea deplină a existenței pentru-sine a speciei umane. Această existență pentru-sine se poate realiza într-un mod adecvat sie însăși numai în formă conștientă : specia umană care încetează să fie mută trebuie să fie prezentă ca atare și în conștiința oamenilor. În mișcarea continuă care duce aici această conștiință se dovedește a fi realizată în mod adecvat doar în cazuri excepționale, și atunci doar în modul instituirii unor valori, aparent subiectiv, și nu ca conștiință care realizează valori. Paradoxul formulării noastre precedente se reduce așadar la faptul că dezvoltarea speciei umane este procesul dezvoltării a ceva ce există și nicidecum un salt de la o formă de existență la alta. Saltul este realizat, dimpotrivă, odată cu apariția omului ; de atunci are loc, în sens strict ontologic, un proces de evoluție, în ciuda regresiunilor, a zguduirilor revoluționare și contrarevoluționare. Acest lucru trebuie

caracterizat în sensul că existenţa pentru-sine a speciei umane este prezentă încă o dată cu apariţia omului în-sine, că încă munca cea mai primitivă încorporează în sine acest nou raport al individului faţă de specie. Faptul că în cadrul acestui proces pot exista, şi chiar există în mod necesar — de pildă, înainte de toate în apariţia imperiului libertăţii — şi treceri sub formă de salt, nu afectează această stare de lucruri ontologică în esenţa ei. Aici este vorba deja de forme de tranziţie în cadrul existenţei sociale, în timp ce în primul caz era vorba de apariţia şi autoconstituirea existenţei sociale, a speciei umane înseşi.

Acest excurs necesar ne-a îndepărtat aparent de problema care ne preocupă acum, şi anume de noile forme ale continuităţii existenţei sociale în opoziţie cu cele ale naturii organice. Doar aparent, am spus, căci abia tratarea acestei probleme intermediare ne ajută la lămurirea problemei noastre. Am văzut, pe de o parte, că noua formă de continuitate din existenţa socială nu poate lua naştere în absenţa conştiinţei ; abia prin ridicarea la nivelul conştiinţei a noii forme de existenţă, aceasta îşi poate dobîndi o nouă existenţă pentru-sine. În acelaşi timp însă, am văzut că procesualitatea procesului şi, odată cu aceasta, forma adecvată noii continuităţi ar fi deformate mental dacă această conştiinţă ar fi interpretată nu ca ceva care ia naştere în mod treptat, procesual, continuu, ci ca ceva care există de la bun început într-o formă definitivă. Motivul pentru care ar fi greşit să urmăm o asemenea cale nu rezidă în conştiinţa însăşi, ci în obiectul ei, în procesul obiectiv al cărui produs şi — în acelaşi timp — expresie care îl desăvîrşeşte este conştiinţa : un proces a cărui continuitate dă naştere unor forme şi conţinuturi ale conştiinţei, care nu s-ar putea realiza conform esenţei lor dacă nu sînt conştientizate. Aşadar, conştiinţa se dezvoltă în mod necesar neîntrerupt în continuitatea procesului, iar ceea ce a fost deja atins se menţine ca bază pentru ceea ce urmează, ca trambulină pentru ceva superior, respectiva treaptă atinsă fiind de fiecare dată ridicată la nivelul conştiinţei ; acest lucru are loc însă astfel încît, în acelaşi timp, continuitatea căilor care duc spre viitor să nu fie, la nivelul posibilităţilor, întreruptă. În calitate de organ al continuităţii, conştiinţa reprezintă

întotdeauna o anumită treaptă de dezvoltare a existenței și, ca atare ea trebuie să preia limitele acesteia ca pe propriile ei limite, ea însăși putîndu-se concretiza corespunzător esenței sale în ultimă instanță numai în conformitate cu această treaptă a dezvoltării. Întrucît această stare de prezență, de dependență a conștiinței de ceea ce este prezent leagă totodată trecutul de viitor, limitele și imperfecțiunile acestei conștiințe etc. sînt totodată momente problematice indispensabile ale noii continuități care ia naștere în existența socială.

Chiar și considerațiile de pînă acum explică problema care apare aici, și anume faptul că adevăratul raport dintre procesul general și continuitatea sa obiectivă și conștiința care consolidează definitiv realitatea acestei continuități, nu poate fi sesizat în mod adecvat decît dacă conștiința este înțeleasă în mod ontologic, ca moment real al dezvoltării sociale, și nu este interpretată gnoseologic sau psihologic. În ambele cazuri momente de conștiință care funcționează în mod real sînt separate de totalitatea acțiunilor pe care le exercită această conștiință și abordate într-o izolare artificială. Examinînd în acest mod, de pildă, problema — extrem de importantă în sine — a adevărului conținutului conștiinței, chiar aplicînd în mod corect aici dialectica absolutului și relativului, tot nu putem ajunge la adevăratul răspuns care trebuie dat acestei probleme. Căci adevărul sau falsitatea gnoseologică a unui conținut de conștiință, cu atît mai puțin sinceritatea sau ipocrizia sa psihologică etc., nu vizează ceea ce este esențial aici, și anume rolul important care îi revine conștiinței în continuitatea procesului social. Aceste însușiri ale conștiinței își dobîndesc abia atunci importanța lor (care nu trebuie nicidecum subapreciată) cînd acest rol al conștiinței a fost clar definit. Pentru ca conștiința, prin reflectarea prezentului, prin poziția practică față de alternativele concrete, precum și față de experiențele acestui prezent să lege trecutul și experiențele sale cu viitorul și cu sarcinile încă necunoscute pe care acesta i le va pune, ea trebuie să tindă în mod spontan către cea mai bună reproducție a acestei vieți individuale căreia îi aparține și a cărei promovare este sarcina ei nemijlocită. Conștiința care ne preocupă deci acum este cea a omului cotidian, a vieții cotidiene, a praxisului cotidian. În această sferă, așa cum am prezentat acest lucru în detaliu în alte

locuri[20], caracteristica esenţială centrală este legătura nemijlocită dintre teorie şi praxis; astfel, continuitatea nemijlocită a condiţiilor de reproducţie a respectivei vieţi individuale constituie aici factorul hotărîtor al interesului manifestat faţă de realitate, al alegerii a ceea ce trebuie reţinut din ea etc. Să nu uităm însă că, din punct de vedere subiectiv-conştient, prioritatea o are aici reproducţia individului particular, actele sale practice — independent de faptul dacă acest lucru este prezent în conştiinţa indivizilor — aparţin obiectiv în majoritatea lor covîrşitoare, sferei genericităţii. (Să ne gîndim la cele spuse în legătură cu munca.) În felul acesta, o unificare inseparabilă şi care nu are limite, a particular-singularului cu social-genericul, se realizează nu numai în procesul obiectiv de ansamblu care stă la baza vieţii cotidiene, ci, de asemenea, în manifestările conştiente ale vieţii cotidiene. Dacă această unitate există deja în mod necesar în actele particulare, cu atît mai mult va exista ea în acele interacţiuni care rezultă inevitabil din conlucrarea oamenilor (diviziunea muncii etc.). Trebuie să remarcăm că în însumarea, în sintetizarea unor astfel de acte singulare în direcţii, tendinţe, curente sociale etc., momentele sociale dobîndesc în mod necesar o supremaţie, ele împing pe planul al doilea ceea ce este pur particular, făcîndu-l adesea chiar să dispară, astfel că individul, întîlnind atari tendinţe în viaţa cotidiană (ceea ce, fireşte, are loc permanent), este influenţat de acestea ca de nişte forţe deja sociale, şi — indiferent dacă reacţia sa faţă de acestea este de acceptare sau de respingere — acestea consolidează în el momentul social-generic. Aceste însumări şi sintetizări sînt acelea prin care continuitatea socialului se manifestă într-un mod pregnant şi eficace. Ele întruchipează un fel de memorie a societăţii, care păstrează cuceririle trecutului şi ale prezentului şi face din ele mobiluri, premise, puncte de sprijin pentru o viitoare dezvoltare.

Este clar că o astfel de mişcare continuă îşi găseşte în mod necesar mediul ei în conştiinţa oamenilor, dar este de asemenea clar că această conştiinţă trebuie considerată parte componentă reală a existenţei sociale, că ea nu poate fi înţeleasă în mod adecvat folosindu-ne de criterii gnoseologice. În cadrul mişcării descrise de noi, conştiinţa

---

[20] G. Lukács. *Estetica*, vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972, p. 95 şi urm.

are prin urmare o funcţie specific dinamică, existenţială, care exprimă în mod clar particularitatea existenţei sociale în raport cu celelalte forme de existenţă : întrucît conştiinţa apare ca mediu, ca purtător şi păstrător al continuităţii, aceasta din urmă dobîndeşte o existenţă-pentru-sine, care nu există la alt nivel. Continuitatea are, desigur, formele ei specifice de sine stătătoare în natura anorganică şi organică : de pildă, naşterea şi moartea ca moduri de manifestare ale apariţiei şi dispariţiei în cadrul continuităţii obiective constituie ceva caracteristic doar pentru natura organică. Totuşi, rolul activ al conştiinţei în continuitatea existenţei sociale este ceva calitativ mai important, mult mai mult decît simpla înregistrare a ceea ce apare şi dispare obiectiv, independent de modul de percepere al celor care participă la aceste procese. Datorită faptului că conştiinţa figurează ca mediu mijlocitor al continuităţii, ea acţionează asupra acesteia, modificînd-o calitativ. Păstrarea în memoria socială a faptului trecut influenţează neîntrerupt orice eveniment ulterior. Prin aceasta nu este anulată nicidecum legitatea obiectivă a procesului, dar ea este mult modificată, uneori chiar într-o măsură decisivă. Căci la premisele, care sint produse şi funcţionează într-un mod obiectiv, ale oricărui pas înainte, se adaugă experienţele trecutului — păstrate şi prelucrate în mod conştient — prin aplicarea lor la noua situaţie practică. Ca atare, continuitatea fixată în conştiinţă este mai variată, mai bogată în determinaţii etc. decît ar putea fi fără această componentă. Chiar şi caracterul inegal al procesului cunoaşte astfel o nouă intensificare, deoarece caracterul alternativ al praxisului uman joacă aici un rol însemnat ; din faptul că trecutul este păstrat în mod conştient nu rezultă nicidecum în mod direct-mecanic că el este aplicat într-o situaţie oportună pentru aceasta. Aplicarea sa este întotdeauna mai mult decît un simplu „Da“ sau „Nu“ în raport cu o alternativă socială, modul şi măsura prin care trecutul trebuie aplicat avînd de asemenea permanent un caracter alternativ. (Să ne gîndim la modul diferit în care a fost receptat dreptul roman în diferite state.) Acestea sînt motivele pentru care conştiinţa activă nu trebuie tratată în acest context în mod gnoseologic, căci adevărul sau falsitatea conţinuturilor ei apar aici într-o dialectică social-istorică specifică. Pe de o parte, pentru a se putea impune ca factor istoric, conştiinţa social-activă trebuie să oglindească corect anumite momente reale — care prezintă importanţă pentru

momentul dat — şi să le transpună în praxisul uman. Pe de altă parte, aceste conţinuturi ale conştiinţei nu pot şi nu trebuie — întrucît ele au origine social-istorică concretă şi devin obiecte ale unor decizii alternative, deopotrivă într-o situaţie social-istorică concretă — să fie libere de erorile, insuficienţele etc. genezei lor, ale păstrării lor de către memoria societăţii, ale posibilităţilor lor de a fi aplicate. În acest sens, chiar reprezentări total sau parţial eronate asupra realităţii pot deveni factori extrem de importanţi ai dezvoltării istorice. Foarte adesea tocmai eficacitatea acestora, problemele care rezultă de aici duc la o treaptă superioară în cunoaşterea adecvată a realităţii.

Această analiză a continuităţii în existenţa socială ne duce în mod necesar la limbă, în calitate de complex important în cadrul sistemului existenţei sociale. Drumul urmat de noi ar putea da naştere, probabil, unei neînţelegeri metodologice, şi anume aparenţei că prezentarea noastră ar fi încercat să „deducă" limba într-un mod oarecum filozofic. În realitate, ceea ce încercăm aici este tocmai contrariul oricărei deducţii. Pentru a înţelege continuitatea specifică a existenţei sociale, ar fi necesar să încercăm să punem în lumină acele premise care fac posibilă această continuitate, pentru a ajunge apoi să vorbim despre cele mai generale trăsături ale acelui mediu în absenţa căruia ea nu ar putea avea loc. Cum în această analiză ne-am referit la întreaga realitate socială, deducînd din dinamica ei reală consecinţele ontologice necesare, rezultă că limba — conform metodei lui Marx după care aceste consecinţe nu pot fi sesizate decît abia post-festum — face parte de asemenea din acele fapte sociale a căror existenţă a fost definită în cadrul consideraţiilor noastre. Faptul că această analiză a fost întreprinsă fără referire directă la limbă şi la problematica ei specifică, prezintă în raport cu ceea ce urmează avantajul că înaintea tratării limbii înseşi ne sînt cunoscute deja — chiar dacă în linii mari — cel puţin cîteva dintre cerinţele sociale pe care ea trebuie să le satisfacă, precum şi cîteva funcţii prin care le satisface pe acestea.

Iată de ce consideraţiile noastre ne ajută să ne plasăm chiar în mijlocul acestui complex de probleme, cu condiţia, fireşte, de a considera limba organ şi mediu al continuităţii în existenţa socială. Acest lucru este foarte important, deoarece în felul acesta explicăm geneza ontologică a limbii pornind de la un punct central. Ca şi atîţia

alți factori însemnați ai vieții sociale a oamenilor, limba devine de neînțeles din punct de vedere al genezei ei dacă nu se aruncă o privire asupra acelor cuceriri ale evoluției biologice întîlnite la animalele superioare, recunoscînd, firește, odată cu constatarea conexiunii genetice și elementul calitativ nou care este implicat în apariția omului, în socializarea sa. Dacă începuturi ale limbii se află în regnul animal, atunci nu încape nici o îndoială că la animalele superioare există o comunicare, ba chiar una foarte exactă. În legătură cu căutarea hranei, viața sexuală, apărarea de dușmani etc., o serie întreagă de animale dau semnale, de cele mai multe ori auditive (spunem de cele mai multe ori deoarece, de pildă, așa-numitul dans al albinelor constituie un sistem foarte exact de comunicare prin semnale vizuale), cu ajutorul cărora, în aceste situații de o importanță decisivă pentru reproducerea biologică, ele sînt capabile să satisfacă cerințele acesteia. Acest tip de comunicare prezent la animale trebuie subliniat în mod deosebit deoarece el nu numai că a fost preluat de către om în momentul apariției sale — de cele mai multe ori nemodificat —, dar el funcționează de asemenea chiar pe cele mai înalte trepte ale dezvoltării sociale. Este interesant de observat că acest tip de comunicare prin semnale foarte clare, vizuale sau auditive, nu slăbește și nici nu dispare odată cu dezvoltarea socialității, cu extinderea și intensificarea contactelor interumane, ci, dimpotrivă, se extinde tot mai mult. Să ne gîndim, de pildă, la semafoarele verzi și roșii în circulația feroviară sau la cele de la intersecțiile rutiere din marile orașe, la marcajele care reglementează circulația rutieră, la steagurile arborate pe vapoare etc. În toate aceste cazuri — atît la oameni cît și la animale — este vorba de faptul că un anumit semnal invariabil indică necesitatea necondiționată a unui anumit mod de a reacționa în raport cu acesta. Reacția trebuie să fie în aceste cazuri o reacție automată, necondiționată. A nu traversa strada pe roșu în nici o împrejurare este tot atît de puțin un prilej de meditație sau de decizie pe cît de puțin este ascunderea grabnică a puilor atunci cînd găina dă semnalul că se apropie o pasăre de pradă. Fără să cercetăm mai îndeaproape caracteristica unor astfel de semnale se poate constata în ambele cazuri, că ele semnalizează momente particulare, izolate ale vieții, că ele nu se află în nici un fel de conexiune care să dea naștere vreunei continuități.

Huxley a constatat corect în legătură cu aceste semnale[21] ale animalelor că ele sînt date doar la intervale şi nimeni nu poate susţine că, de exemplu, semnalele rutiere pentru circulaţia maşinilor, care au fost concepute foarte sistematic, apar în realitate altfel decît la intervale.

Acest caracter intermitent al semnalelor la animale este legat de faptul că cea mai mare parte a vieţii lor se desfăşoară în virtutea unei necesităţi biologice spontane, care nu dă naştere necesităţii comunicării prin semnale aparte. În societatea dezvoltată semnalele apar pentru domenii specific delimitate ale unei activităţi, unde momentele care deviază de la cursul normal, mecanic, dar care se repetă adesea, sînt semnalizate ca atare prin semnale specifice (sensul unic în circulaţia rutieră). Această funcţie a semnalelor atrage după sine faptul că ele apar de asemenea numai la intervale şi nu pot avea niciodată o continuitate. Semnalul este aşadar în ambele cazuri dependent de o situaţie care se repetă adesea, de fiecare dată însă unică, şi care cere un anumit mod de a reacţiona : urmarea sa exactă şi, ca atare, eficace, nu presupune aşadar sesizarea adecvată a componentelor reale ale situţiei, o reacţie deosebită în raport cu acestea. La animale, acest „automatism" ia naştere din adaptarea biologică la mediu ; în cazul semnalelor de la nivelul societăţii este vorba de faptul că anumite tipuri de reacţii sînt fixate în mod exact, o dată pentru totdeauna, în scopul reglementării simplificate a circulaţiei etc. (Se înţelege de la sine că această fixare a legăturii dintre semnal şi reacţia faţă de acesta nu mai are un caracter biologic, ci aici este vorba de un imperativ social (Sollen) care, în mod normal, funcţionează „automat", prin reflexe fixate în mod conştient, dar care este impus, atunci cînd este necesar, cu mijloacele coercitive ale moralei, dreptului etc.) În ambele cazuri este vorba despre formarea unor reflexe puternic fixate, condiţionate (sau necondiţionate). Limitele unor astfel de forme de comunicare prin semnale sînt clar vizibile în viaţa animalelor, deoarece ele constituie singurul şi cel mai dezvoltat mod de intercomunicare. Aceste limite constau în faptul că pentru funcţionarea oricît de exactă a semnalelor nu este nicidecum necesară cunoaşterea obiectelor desemnate de către ele. Huxley spune pe bună dreptate că un cimpanzeu poate să-şi ex-

---

[21] Julian Huxley şi Ludwig Koch. *Animal language*, Grosset and Dunlap, New York, 1964, p. 9.

prime foamea prin semnale (chiar şi acest lucru, probabil, abia în contact cu oamenii, adică atunci cînd se află în captivitate). că el este în stare să arate spre o banană, dar că atunci cînd nu are în fața sa o banană, el nu poate să exprime: „vreau o banană"[22]. Între semnal şi cuvînt există prin urmare o prăpastie care nu poate fi trecută decît printr-un salt, căci între cele două nu există obiectivații intermediare ale comunicării. Semnalul presupune o lume ştiută, altfel nu ar putea deveni călăuză a acțiunii.

Hegel spune însă corect: „Ceea ce este ştiut nu este, prin faptul că e *ştiut*, cu adevărat *cunoscut*"[23]. El desemnează astfel în mod exact semnificația saltului schițat aici: cum orice praxis al omului, pornind de la muncă şi dezvoltînd-o pe aceasta, este o înaintare în necunoscut pentru cunoaşterea acestuia (abia cînd este cunoscut el poate deveni ceva ştiut pentru viața cotidiană a oamenilor), orice cunoaştere atrage după sine o lărgire extensivă şi intensivă a acestui domeniu ştiut. Limba este un organ important al acestui praxis, al oricărei cunoaşteri care decurge din acesta. Dimpotrivă, viața animalului se desfăşoară doar în cadrul a ceea ce este ştiut: necunoscutul care există, desigur, în mod obiectiv în jurul său, nefiind perceput. Nu cunoaştem exact modul în care a avut loc adaptarea la realitatea prezentă, în care ceea ce este esențial pentru viață a devenit ştiut, adică a fost reglat prin interacțiunea dintre viețuitoare şi mediu. Pentru noi este însă suficient faptul că o reproducere biologică normală se realizează pe o atare bază. Întrucît munca, chiar cea mai primitivă, produce în mod permanent, subiectiv şi obiectiv, ceva nou, pentru existența socială se ivesc condiții de reproducție complet noi. Am schițat mai înainte, în liniile sale generale, rolul care revine conştiinței în acest proces de reproducție. Este clar că abia în limbă — care în sens subiectiv este un organ, iar în sens obiectiv un mijloc — ia naştere un complex cu ajutorul căruia reproducția poate avea loc în împrejurări radical transformate, şi anume păstrarea continuității speciei pe fondul unei transformări neîntrerupte a tuturor momentelor, subiective şi obiective, ale

---

[22] Op. cit., p. 24.

[23] Hegel. *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965, p. 24 (Am modificat traducerea acestui pasaj din *Fenomenologia spiritului*, întrucît considerăm că astfel redăm mai bine în limba română diferența dintre termenii germani „bekannt" şi „erkannt". — *N. tr.)*

reproducţiei. În acest scop, aşa cum am văzut. este absolut necesară transpunerea în conştiinţă a acestor transformări, şi anume sub dublul aspect, ca conservare şi dezvoltare, aceste două momente contopindu-se şi completîndu-se în mod necesar în procesul reproducţiei, chiar dacă adesea în mod contradictoriu ; ce-i drept, conservarea poate dezvolta tendinţe spre fixarea definitivă a ceea ce a fost deja dobîndit, şi chiar şi face acest lucru adesea în decursul istoriei ; totuşi, funcţia ei principală constă în faptul că ceea ce a fost dobîndit în trecut constituie temelia dezvoltării, a rezolvării noilor probleme puse de societate. Această funcţie dublă pe care o are conservarea este însă ceva primordial conştient ; dezvoltarea economico-socială este cea care îi pune pe membrii societăţii în faţa unor noi decizii alternative sau închide orizontul acestora la nivelul a ceea ce a fost deja atins. Funcţia conştiinţei în acest proces constă înainte de toate în faptul că ea poate realiza ambele sarcini, ceea ce nu trebuie să ne facă să credem că aici ar fi vorba de acomodarea ei mecanică la respectiva stare a societăţii. Cum transformarea alternativelor în decizii are loc nemijlocit în conştiinţă, următoarea structură, oricare ar fi motivele în ultimă instanţă hotărîtoare, trebuie să fie prezentă şi în cadrul funcţiei sociale a conservării : conştiinţa poate eventual să rămînă în urma necesităţii social actuale şi să acţioneze ca o frînă pentru progres, să fie aşadar conservatoare, după cum ea poate acţiona într-un mod revoluţionar, revendicînd noi progrese, pentru a căror realizare materială societatea nu este încă pregătită.

Ne vom ocupa mai în detaliu de această particularitate a conştiinţei în capitolul următor. Aici ea trebuia să fie cel puţin menţionată, deoarece sesizarea acestei dependenţe a conştiinţei de cursul obiectiv al dezvoltării economico-sociale şi, totodată, a independenţei ei relative, în multe cazuri foarte largă, este absolut necesară pentru înţelegerea limbii. Engels leagă pe bună dreptate apariţia limbii de muncă şi constată, de asemenea pe bună dreptate, că limba a apărut atunci cînd oamenii au avut *să-şi spună ceva* unul altuia [24]. În acest „să-şi spună ceva" este prezentă o dialectică dublă. În primul rînd este presupusă lumea înconjurătoare care nu este, în principiu, niciodată complet cunoscută ; acolo unde, cum e cazul animalelor,

[24] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 20, Editura politică, Bucureşti. 1964, p. 471.

mediul reproducerii generice îl constituie doar ceea ce este cunoscut, relaţiile dintre indivizi decurg în mod normal, fără să ducă la apariţia unor forme particulare de comunicare ; semnalele analizate deja de noi se ivesc pentru cazurile-limită, deosebite. Abia odată cu descoperirea şi producerea — în procesul muncii, în utilizarea produselor sale etc. — a noului, a ceea ce a fost necunoscut pînă atunci, în conştiinţă iau naştere conţinuturi noi şi variate care reclamă imperios comunicarea. Totuşi, în existenţa ei în-sine nemijlocită, conştiinţa este dependentă total de individul în al cărui creier ia naştere ; muţenia speciei la animale se manifestă tocmai în faptul că această dependenţă a produselor creierului de exemplarul animal se încadrează firesc în procesul biologic de reproducţie, excepţie făcînd cazurile de tranziţie tratate deja de noi. Întrucît omul creează limba pentru ceea ce a fost nou creat de el, pentru noile sale moduri de a produce, pentru cooperarea sa în astfel de activităţi etc., el creează astfel un mijloc de comunicare umană la nivelul genericităţii. Cînd am vorbit despre muncă, am văzut că aceasta — indiferent de stările de conştiinţă care o însoţesc — are un caracter generic, că ea este în mod obiectiv o ridicare de sine deasupra simplei particularităţi a individului nemijlocit. Această tendinţă obiectivă cunoaşte în limbă o nouă dezvoltare : oricît de mult este determinat interesul nemijlocit al conştiinţei umane de către obiectele individuale, îndreptat către acestea, în limbă este prezentă de la început o tendinţă obiectivă a subiectului, către legitate, către obiectivitate în reflectarea obiectului desemnat de el. Să nu uităm că orice cuvînt, fie el cît de simplu, de banal, exprimă întotdeauna generalitatea obiectului, genul, specia şi nu individul, astfel că din punct de vedere lingvistic este pur şi simplu imposibil să găseşti un cuvînt care să exprime în mod univoc individualitatea unui obiect oarecare. Desigur, este posibil ca printr-un gest oarecare să arătăm spre un obiect prezent senzorial pentru a sugera că pe el îl avem în vedere : dar de îndată ce trebuie să facem o afirmaţie asupra unui obiect absent, cuvîntul izolat se dovedeşte neputincios ; abia sintaxa evoluată este capabilă să desemneze individualitatea prin reproducerea la nivel lingvistic a indicării prin gesturi perceptibile, adică poate traduce lingvistic indicarea senzorială a ceea ce este prezent (de pildă, vechea masă care se află în camera mamei). Altfel, limba — în cel mai bun caz — poate da naştere unei aproximaţii, poate ajunge la

concretizarea maxim posibilă a tipului etc. din care obiectul respectiv face parte în cadrul speciei sale. Prin urmare, pentru a ne exprima filozofic, în astfel de cazuri în prim-planul expresiei lingvistice apare particularitatea ca aproximație a individualității.

Nu este întîmplător faptul că descriind un fapt extrem de elementar am folosit unele categorii filozofice, cum ar fi cea de generalitate, particularitate, individualitate. Am vrut să arătăm printr-un exemplu convingător cît de timpuriu, pe ce treaptă primitivă de dezvoltare trebuiau să apară din punct de vedere practic cele mai importante categorii ale cunoașterii realității. Desigur, aceasta a avut loc fără să existe nici cea mai mică conștiență asupra importanței teoretice a ceea ce este conținut ca realitate în formulările cele mai primitive ale acestor categorii. Marx spune pe bună dreptate că categoriile sînt „forme de existență“, „determinații ale existenței“, și de aceea ele pot apare practic și pot fi utilizate încă cu mult înainte ca ele să fie recunoscute ca atare. Atunci cînd am tratat munca, am prezentat și alte situații care confirmă ideea profundă a lui Marx, conform căreia praxisul instituie și utilizează multe elemente teoretice, fără să le cunoască cîtuși de puțin importanța teoretică. „Ei nu știu acest lucru, dar îl fac“ [25]. Engels se referă de asemenea în repetate rînduri la eroul comediei lui Molière, care toată viața s-a exprimat în proză fără să știe că făcea acest lucru. În această relație specifică dintre praxisul uman și teorie se exprimă două aspecte. Din punct de vedere al lumii exterioare, categoriile pe care le utilizăm în teoriile noastre sînt reflectări ale obiectualităților lumii reale, obiective. În opoziție cu teoriile care încearcă să diminueze caracterul mimetic al cunoașterii, atribuind realității obiective o existență în-sine de tip substanțial, dar care concep formele acesteia doar ca produse ale spiritului, Marx subliniază că obiectualitatea tuturor obiectelor este inseparabilă de existența lor materială [26]. Această concepție asupra lumii existente în-sine este dezvoltată teoretic prin aceea că obiectualitatea tuturor obiectelor și relațiilor existente se caracterizează printr-o infinitate extensivă și intensivă de determinații. Doar pornind de aici poate fi înțeleasă în mod adecvat și latura subiectivă

---

[25] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 23, ed. cit., p. 88.
[26] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe,* ed. cit., p. 616—617.

a procesului — practic şi teoretic — de dominare a realităţii: în cadrul praxisului sînt sesizate întotdeauna obiectualităţi reale (şi este de la sine înţeles că ele nu ar putea fi sesizate practic, dacă în prealabil nu ar fi avut loc reflectarea, reproducerea lor mentală în subiectul activ); dar, în acelaşi timp, referitor la orice praxis, trebuie spus că acesta în principiu nu are loc niciodată pe baza cunoaşterii totalităţii determinaţiilor. Orice praxis şi orice teorie legată de acesta se află obiectiv în faţa următoarei dileme: să tindă către cuprinderea — imposibilă — o totalităţii determinaţiilor, dar renunţînd parţial, într-un mod spontan necesar, la satisfacerea unei atari exigenţe. Această situaţie este foarte plastic descrisă de către Lenin din perspectiva unei critici gnoseologice a teoriei legate de practică: „Pentru a cunoaşte într-adevăr un obiect, trebuie să cuprindem, să studiem toate laturile, toate conexiunile şi «mijlocirile» lui. Acest lucru nu ne va reuşi niciodată pe deplin, dar cerinţa multilateralităţii ne fereşte de greşeli şi de anchilozare“ [27].

Ca orice praxis uman, crearea limbii oamenilor, reproducerea ei neîntreruptă în cadrul praxisului social, „moartea şi devenirea“ tuturor elementelor ei, precum şi autoconservarea existenţei ei complexe ca totalitate, a stat şi stă sub semnul acestei dileme. Orice expresie lingvistică conţine în sine — indiferent în ce măsură este conştient acest lucru — încercarea de a soluţiona în mod optim această dilemă. Modul în care este pusă această problemă în ce priveşte limba, ca instrument al comunicării dintre oameni, este cu totul altul decît în cazul muncii în-sine, care mijloceşte schimbul de substanţe dintre societate şi natură. Căci supremaţia genericului în muncă înseamnă relevarea la nivelul obiectului ei a trăsăturilor generale, repetabile, luarea în considerare a singularului reducîndu-se la tendinţa de a elimina cît mai mult posibil în cazul dat sursele de eroare; de asemenea, ei îi este inerentă — în ce priveşte latura subiectivă — tendinţa de a asigura prioritate în timpul realizării ei procedeelor optime din punct de vedere obiectiv, aşadar genericităţii în raport cu metodele particular-singulare. Această stare de lucruri nu este contrazisă de faptul că procedeul optim apare, de regulă, mai întîi ca realizare individuală; el se impune pe termen lung, tocmai deoarece prin conţi-

[27] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 42, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 302—303.

nutul său esențial el este generic, capabil de generalizare, și nu doar particular. Cu totul altfel stau lucrurile în ce privește limba. Inițial, ea este instrumentul social pentru exprimarea acelor instituiri teleologice care au drept scop îndrumarea altor oameni spre anumite instituiri teleologice. Și aici scopul ultim îl constituie acțiunea generică în muncă împreună cu toate determinațiile ei, dar calea pentru atingerea lui trece prin conștiința celorlalți oameni, în care această genericitate, această transcendere a propriei particularități poate fi cauzată de cele mai variate mijloace, în cele mai diferite moduri. Aici iese în evidență într-un mod mai clar și mai nuanțat necesitatea acelui caracter general al cuvintelor, care ne este deja cunoscut. Tendințelor care erau evidente încă în munca însăși li se adaugă apelul personal adresat omului. În mod nemijlocit acesta se poate adresa unui singur om, și așa se și întîmplă adesea în realitate ; trebuie remarcat însă că chiar și în acest caz acest apel trebuie să se miște, din punct de vedere lingvistic, în sfera generalului, a genericului. Chiar atunci cînd conținutul actului lingvistic este un reproș, un elogiu, o insultă, toate cu caracter pur personal, preponderent emoțional, ceea ce poate fi comunicat celuilalt este doar tipul uman în care el se înscrie prin comportarea sa. Indiferent dacă celălalt este numit erou sau ticălos, limba poate exprima acest lucru doar prin încadrarea individului într-un tip de comportament. Din punct de vedere social, acest lucru nu înseamnă, desigur, puțin, căci pentru individ este de o importanță fundamentală modul cum îl apreciază semenii pe el, activitatea sa și modul său de comportare, într-un cuvînt, tipul în care aceștia îl includ în respectiva societate. Nu este întîmplător faptul că în etica greacă, și astăzi vie, elogiul și insulta, ca și reacțiile față de acestea, joacă un rol atît de mare. Desigur, odată cu dezvoltarea societății, acest proces devine tot mai complicat, mai rafinat, mai „individualizat". Să nu uităm însă că, în ciuda acestui fapt, cuvintele utilizate devin doar mai nuanțate, mai apropiate de cazul individual, ceea ce însă nu afectează cu nimic structura fundamentală a limbii. Expresia „ești un ticălos" poate, în anumite împrejurări, să exprime o anumită apreciere, la fel cum expresia „bine ai mai nimerit-o" poate exprima un reproș ș.a.m.d. Dar cu toate aceste nuanțări, rezerve etc., structura fundamentală, și anume încadrarea faptelor particulare într-un anumit tip de comportament, rămîne neschimbată.

Este de la sine înţeles că dezvoltarea limbii nu se limitează la această rafinare a ei. Cu cît mai mediat devine pe parcursul dezvoltării sociale acest îndemn adresat celuilalt pentru a realiza o anumită instituire teleologică, cu cît mai mult comunitatea iniţială, alcătuită din indivizi pur particulari, devine o comunitate constituită din individualităţi, din personalităţi, cu atît mai mult expresia verbală se îndreaptă, la rîndul ei, spre individualizare. În acest sens ia naştere un şir întreg de forme de expresie lingvistică, pe care aici nu le putem, desigur, nici măcar enumera, cu atît mai puţin analiza. Să nu trecem însă cu vederea faptul că aici un rol important şi eficient îl joacă apariţia unor mijloace de expresie care nu sînt în sens strict de natură lingvistică, cum ar fi nuanţele de accent în limba vorbită, gesturile care însoţesc vorbirea, expresia feţei etc. În vorbire ca şi în auz are loc un proces de nuanţare crescîndă, pe care în *Estetica* l-am considerat ca domeniu al cunoaşterii omului (cunoaşterea corectă a partenerului individual), al cărui mijloc l-am desemnat acolo ca fiind „sistemul de semnalizare“ [28]. Acest fapt duce pe planul limbii la declanşarea unei lupte interne împotriva generalităţii legice a acesteia, pentru apropierea ei de expresia individual-specificului.

Nu ne putem asuma aici sarcina descrierii acestei lupte, prezentarea etapelor şi mijloacelor ei, căci pentru noi este important doar faptul că în dezvoltarea limbii are loc, de asemenea, o altă luptă, care este orientată într-o direcţie total opusă. Cea descrisă mai sus avea drept premisă faptul că în limbă, care încearcă să reflecteze şi să fixeze într-o formă sigură obiecte infinite, au apărut în mod necesar, în ce priveşte sensul cuvintelor, al expresiilor etc., anumite ambiguităţi. Acestea oferă o parte a spaţiului de acţiune tendinţelor către individualizare, pe care le-am descris mai sus. Dacă, dimpotrivă, reţinerea determinaţiilor generale trebuie considerată drept cea mai importantă funcţie socială a limbii — ceea ce constituie o cerinţă cel puţin la fel de importantă a comunicării sociale interumane — atunci ambiguitatea cuvintelor trebuie considerată drept o latură slabă a limbii, care trebuie depăşită. Nu este nevoie de o argumentare detaliată pentru a înţelege faptul că de îndată ce ştiinţa ia naştere din muncă şi se constituie ca factor al vieţii sociale, de îndată ce re-

[28] G. Lukács, *Estetica*, vol. 2, Editura Meridiane, Bucureşti, 1974, p. 5.

glementarea juridică a relaţiilor sociale a devenit o componentă importantă a existenţei societăţilor, această cerinţă de dominare, de reprimare a caracterului polisemantic al cuvintelor, enunţurilor etc. cunoaşte o dezvoltare tot mai puternică. Definiţia este determinarea clară a sensului în cadrul enunţurilor şi tinde să îndepărteze acest caracter polisemantic al limbii, cel puţin al limbajului ştiinţific. Nu este sarcina noastră de a aborda direcţiile sau disputele care se ivesc în legătură cu acest lucru sau de a analiza critic rezultatele lor. Putem doar constata că, pe de o parte, univocitatea în utilizarea ştiinţifică a cuvîntului — care poate fi atinsă întotdeauna numai într-o măsură relativă — este o problemă vitală pentru efectul pe care îl exercită ştiinţele precum şi pentru existenţa lor, dar că, pe de altă parte, încercarea de a elimina complet polisemantismul limbii ar însemna renunţarea la mijloacele lingvistice în general, la existenţa limbii ca limbă. În acest sens poate fi citat neopozitivismul „extrem" (ultraneopozitivismul), pentru care limbajul se reduce la „semnele" despre care am vorbit mai sus, realitatea devenind un simplu obiect al manipulării. Astfel ia naştere „limba" — în mare măsură artificială — a jurisprudenţei, iar pretinsa „inadecvare" a limbii la gîndirea pură dă naştere unui scepticism „lingvistic-critic". Aici noi vrem să stabilim că limba este satisfacerea unei cerinţe sociale, că, din punctul de vedere al existenţei, ea se naşte din raporturile om-natură şi din cele interumane, ea trebuind şi putînd fi realizată practic tocmai în două direcţii opuse, tocmai în această contradicţie dialectică. Iată de ce mişcarea în două direcţii opuse caracterizează evoluţia oricărei limbi vii. Pe de o parte, expresii ale vieţii cotidiene pătrund neîntrerupt într-o sferă de generalizare mai largă, cuvintele limbajului cotidian dobîndesc o semnificaţie extrem de generalizată (este suficient dacă ne gîndim la cuvînt în general, dar chiar termeni latini sau greceşti, extrem de generali, au fost odată expresii care în limba vie desemnau fenomene cotidiene). Pe de altă parte şi în acelaşi timp, are loc o mişcare opusă, în direcţia individualizării, sub forma apariţiei unor cuvinte noi sau a unor noi nuanţe în semnificaţia celor folosite deja. Desigur, aceste tendinţe sînt prezente predominant la nivelul dezvoltării de ansamblu a totalităţii dinamice pe care o reprezintă limba. Problematica schiţată aici apare — sub un aspect sau altul — în orice utilizare individuală a

limbii, fără să poată găsi în nici unul din cazurile individuale un răspuns care să fie cu totul satisfăcător. Abia încercările de depășire a contradicțiilor produc, în totalitatea lor, specificul limbii : existența ei, dinamica ei are loc astfel încît ea este reprodusă ca mijloc tot mai adecvat — niciodată perfect — pentru satisfacerea ambelor cerințe. Contradicția dintre cele două direcții provine din existența socială a omului. În felul acesta caracterul contradictoriu al dinamicii limbii devine bază a specificului ei, a fecundității ei inepuizabile.

Aici se cere din nou subliniat faptul că în această interacțiune momentul predominant este și rămîne genericitatea, apărută în urma realizării de sine a omului, în calitate de ființă generică în cadrul praxisului său social. Căci noua continuitate care caracterizează existența socială se poate impune numai atunci cînd toate momentele praxisului care contribuie la progresul, la amplificarea obiectivă a genericității pe care o promovează sînt conservate și din punct de vedere subiectiv în conștiința oamenilor, cînd ele nu mai există doar în sine, ci, tocmai în existența lor în sine, conservată de conștiință, se află în mișcare spre existența pentru-sine a genericului uman. Dar continuitatea nu este niciodată doar conservare a ceea ce a fost odată realizat, ci și — fără să anuleze această fixare — o depășire a ei, pe fiecare treaptă de dezvoltare fiind prezentă dialectica suprimării și conservării, unitatea contradictorie dintre conservare și dezvoltare. Pentru a înțelege limba în contextul existenței sociale, trebuie să vedem în ea mijlocul fără de care o astfel de continuitate nu ar putea avea loc. Dar pentru a putea îndeplini această funcție socială, limba trebuie să formeze un complex relativ închis în sine. Limba poate satisface această cerință socială doar întrucît ea nu numai că modelează conștiența dinamică și progresivă a întregului proces social de reproducție în purtător al relațiilor vii dintre oameni, ci și asimilează toate manifestările de viață ale oamenilor, dîndu-le o formă comunicabilă, așadar, doar întrucît ea constituie un complex total, la fel de atotcuprinzător, de stabil, de dinamic ca și realitatea însăși pe care o reflectă și o face comunicabilă, în ultimă instanță, întrucît ea constituie un complex la fel de total și dinamic ca realitatea însăși, pe care o reflectă.

Ca și în cazul altor forme de existență, și în cadrul limbii putem observa o mișcare în care se exprimă într-un mod tot mai pur trăsăturile specifice ale respecti-

vului tip de existență. Încetarea muțeniei speciei umane poate avea loc numai atunci cînd conștiința nu mai este un epifenomen al existenței biologice, cînd ea participă activ la dezvoltarea specificului existenței sociale. Este clar că în acest proces de reproducție limbii îi revine un rol elementar fundamental, totodată activ, favorizant. Însăși fixarea la nivelul conștiinței a noilor forme de activitate care au fost dobîndite în cadrul schimbului de substanțe dintre societate și natură dă acestui proces o mai mare statornicie și elasticitate în transformarea și totodată dezvoltarea sa, o mai exactă univocitate tendențială în determinații și o mai gradată posibilitate de variație în schițarea proiectelor și realizarea lor, decît ar putea-o face o dezvoltare pur naturală. Limba este organul dat pentru o astfel de reproducție a continuității în existența socială. Ea a avut această calitate chiar și atunci cînd a funcționat doar ca limbă vorbită, realizînd continuitatea prin tradiția orală. Dar însăși esența limbii — prin aceasta ea se dovedește a fi un veritabil mod de manifestare al existenței sociale — face ca fixarea de către ea a ceea ce a fost dobîndit să fie dezvoltat prin fixarea ei însăși în limba scrisă. Nu este nevoie de o dezbatere detaliată pentru a demonstra că în felul acesta fixarea limbii, dezvoltarea ei critică este și mai mult asigurată, după cum nu mai trebuie demonstrat că această tendință se amplifică prin îmbunătățirile de natură tehnică, prin extinderea limbii scrise. Astfel, oamenii au atins o treaptă de dezvoltare care permite fiecăruia — în esență în mod obiectiv, chiar dacă multă vreme nerealizat practic — să reproducă în conștiința sa drumul parcurs de specia umană. să ia poziție critică, pozitivă sau negativă, față de etapele acestui drum, din perspectiva prezentului său, a realizărilor și problematicii acestui prezent. Chiar pe o treaptă primitivă de dezvoltare, limba realizează o depășire general calitativă a muțeniei dezvoltării generice, iar această depășire se amplifică mereu, extensiv și intensiv, prin apariția și extinderea limbii scrise. Semnificația ontologică a acestei tendințe este și mai mult sporită de faptul că — considerată ca întreg — această tendință are un caracter esențialmente spontan, adică limba, prin însăși esența ei, este întotdeauna reflectare și în același timp expresie a ceea ce specia umană realizează efectiv în dezvoltarea de sine. Constatarea acestei spontaneități nu implică nicidecum negarea rolului pe care îl joacă creatorii individuali de limbă. Știm că pe plan social tot ceea ce

are un caracter spontan este o sinteză de instituiri teleologice, de decizii alternative ale indivizilor, iar faptul că mobilul şi mijlocul acestei sinteze au un caracter spontan nu anulează nicidecum caracterul intenţionat, mai mult sau mai puţin conştient, al instituirilor individuale fundamentale : acest caracter intenţionat nu este anulat nici de constatarea că importanţa faptică a acestor instituiri este în mod necesar foarte inegală, ele putînd exercita în actele individuale — indiferent dacă este vorba de faptul că sînt create sau receptate, acceptate sau respinse — o influenţă infimă, trecătoare în cadrul procesului de ansamblu, după cum pot, eventual, influenţa într-un mod decisiv dezvoltarea limbii. (Să amintim, de pildă, traducerea Bibliei de către Luther). Procesul de ansamblu rămîne însă spontan, întrucît direcţia mişcării sale, etapele acestuia etc., sînt determinate în ultimă instanţă de către dezvoltarea socială, a cărei reflectare, respectiv fixare, este limba însăşi. Această viziune confirmă din nou genericitatea limbii : dintre creaţiile, refuzurile etc. lingvistice individuale, în complexul dinamic al limbii intră doar cele care corespund nivelului actual al genericităţii, cele care o împing de la muţenia ei din faza simplei simţiri, prelingvistice, în lumina genericităţii. Faptul că cuvintele şi expresiile noi ne apar drept produse anonime ale dezvoltării limbii, nu anulează din punct de vedere obiectiv apariţia lor ca produse ale creaţiei unui individ (sau a mai multora concomitent). De asemenea, dispariţia cuvintelor, expresiilor etc., nu înseamnă altceva decît că un mare număr de oameni — la început în mod individual — refuză să le mai utilizeze, întrucît ele nu mai corespund sentimentului lor de viaţă din acel moment. Această caracteristică spontană a limbii de a fi concentrarea unor acte individuale, reiese cel mai clar din pluralitatea limbilor, pluralitate care corespunde întocmai conştiinţei generice real prezente a omenirii. Iar studiul apariţiei şi dezvoltării acestei pluralităţi prin unirea dialectelor locale, contopirii diferitelor limbi, dezvoltarea unui dialect ca limbă independentă etc., este în acelaşi timp o imagine a formării naţiunilor şi totodată un factor important al devenirii lor.

Limba este, aşadar, un veritabil complex social-dinamic. Pe de altă parte, acest complex are o dezvoltare legică proprie, care prezintă — desigur — un caracter social-istoric variabil, căci nu numai elementele (cuvintele, etc.) apar şi dispar, dar chiar şi legile care determină

structura limbii sînt supuse unor astfel de transformări. Faptul de a avea o legitate proprie caracterizează, după cum vom vedea, toate complexele dinăuntrul complexului existență socială. Acest lucru este în limbă cu atît mai evident cu cît, după cum am văzut, reproducția ei este în esență spontană și, ca urmare a rolului pe care îl joacă în viața cotidiană a oamenilor, ea stă într-o legătură nu numai continuă, dar și extrem de nemijlocită, atît cu cele mai slabe oscilații, cît și cu cele mai mari zguduiri ale existenței sociale ; ca atare, ea reacționează în mod nemijlocit față de acestea prin acte nemijlocite de expresie. Limba este, așadar, profund dependentă de toate schimbările de la nivelul vieții sociale, dar, în același timp, dezvoltarea ei este determinată în mod hotărîtor de propria ei legitate. Nici această contradicție nu implică un „sau-sau" antinomic, ci, dimpotrivă, prezența unor componente opuse, care se întrepătrund strîns într-o interacțiune dialectică. Dezvoltarea limbii decurge în conformitate cu propriile legi, dar, în ce privește conținutul și formele ei, această dezvoltare are loc într-o neîntreruptă întrepătrundere cu societatea însăși, al cărei organ de conștiință este. În limbă nu poate interveni nici o schimbare de durată care să nu corespundă legilor ei interne. Dar prilejul, conținutul și forma acestei schimbări le oferă acel complex social care dă naștere bucuriilor și suferințelor, acțiunilor și caracterelor oamenilor, care creează ca atare, atît din punct de vedere al conținutului, cît și formal, acel spațiu de acțiune real în care acționează, pozitiv sau negativ, legitatea internă a limbii. Desigur, ceea ce la prima vedere pare a fi o deviere de la legitate, se poate adeveri mai tîrziu drept germene al unei noi legități sau modificare a uneia mai vechi. Așadar, contradicția dobîndește forma cea mai acută în considerarea gnoseologică a fenomenelor ; din punctul de vedere al existenței, acestea sînt supuse unei duble determinări, din partea unor sfere de viață adesea eterogene între ele, dar a căror conlucrare constituie baza reală a existenței și devenirii limbii.

Acest lucru reiese în modul cel mai clar din deosebirea dintre limbile vii și cele pe care ne-am obișnuit să le denumim moarte. Limba vie se dezvoltă tocmai deoarece ea se reînnoiește mereu înăuntrul acestor contradicții, purtată și călăuzită de acestea, fără să renunțe la ceea ce constituie esența particularității ei, ci, dimpotrivă, dezvoltînd-o pe aceasta în mod organic. Ea este viață, deoarece

reflectă lumea concepţiilor, gîndurilor, sentimentelor, năzuinţelor etc. a celor care trăiesc la un moment dat, dîndu-le nemijlocit o expresie eficace. Limba moartă este definitiv fixată ca monument, dar tocmai de aceea ea a rămas la exprimarea sentimentelor etc., ale celor de mult decedaţi, ale celor dintr-o societate care a dispărut, şi nu poate constitui spaţiu de exprimare pentru sentimentele etc. celor care s-au născut ulterior. Desigur, pot exista situaţii istorice în care o limbă moartă poate îndeplini în perfecţiunea ei încremenită o misiune socială; aşa a fost, de pildă, latina în evul mediu, care, pentru problemele care uneau pe atunci civilizaţii europene, era un mijloc de expresie mai potrivit decît limbile naţionale vii, aflate de multe ori încă într-un proces de formare, şi care nu erau încă pregătite pentru exprimarea problemelor genericităţii. Este însă demn de remarcat faptul că marea poezie a acestei epoci se exprimă totuşi în limbile naţionale, astfel că de la Walter von der Vogelweide pînă la *Divina Comedie*, ea ridică procesul istoric al reproducţiei limbii şi al literaturii pe o treaptă superioară, în timp ce poezia scrisă în limba latină, apărută atunci sau mai tîrziu, nu s-a putut încadra în acest proces.

Nu putem aborda aici aspectele estetice şi lingvistice legate de această chestiune, şi, de aceea, ni se par a fi oportune cîteva observaţii asupra sensului vieţii şi al morţii în plan social. În ciuda tuturor deosebirilor esenţiale, despre care vom vorbi mai tîrziu în amănunt, specificul ontologic face să existe cîteva trăsături care apar înrudite. Înainte de toate, aceea că în ambele cazuri viaţa înseamnă reproducţia categoriilor propriei sfere, autoconservarea, autoreînnoirea acesteia, astfel încît tot ceea ce provine din alte sfere de existenţă este conţinut în ea doar ca material care a fost prelucrat, ca forţă care a fost utilizată etc. Dar încă la acest nivel apare deosebirea esenţială, şi anume faptul că viaţa propriu-zisă a complexelor din existenţa socială se află, prin structura şi dinamica lor internă, mult mai aproape de reproducerea filogenetică a naturii organice decît de cea ontogenetică. Acest lucru reiese, pe de o parte, din faptul că durata vieţii nu cunoaşte aici graniţe „fireşti", ca în cazul reproducerii vieţuitoarelor ca indivizi (şi a oamenilor, desigur, în calitate de fiinţe vii), că transformarea calitativă, trecerea în altceva este aici mult mai probabilă decît în reproducerea filogenetică a speciilor sau a genurilor din natura organică. Pe de o parte, aici moartea nu înseamnă neapărat o

suprimare, ca în cazul dispariției genurilor sau speciilor. Limbile, pentru a rămîne la problema noastră propriu-zisă, pot foarte bine să dispară ca atare, dar ele constituie elemente de construcție în formarea unei noi limbi, precum și importanți fermenți în contopirea diferitelor limbi prin care se ajunge la formarea unei noi limbi vii ; o mare parte a limbilor europene s-au născut în felul acesta. Acest lucru dezvăluie noi laturi ale ontologiei complexelor care alcătuiesc existența socială : ce-i drept, acestea sînt tot atît de univoc și riguros determinate ca și unitățile naturii organice care le reproduc, numai că existența socială dă naștere acestor complexe riguros determinate fără să prescrie limite precis determinabile ale existenței lor ; determinațiile sînt intotdeauna predominant funcționale, ceea ce are drept urmare nu numai faptul că limba este un complex care există și se reproduce de sine stătător, dar ea posedă în același timp o universalitate și ubicuitate socială, nici un complex al existenței sociale neputînd să existe și să se dezvolte în absența funcției mediatoare a limbii. Acest lucru se evidențiază deosebit de pregnant în limbă, ceea ce o distinge esențial de alte complexe ale existenței sociale, dar cîteva momente ale acestei stări de fapt pot fi sesizate la fel de bine în toate celelalte complexe sociale.

Această existență determinată care nu are limite determinate face imposibilă, de asemenea, o altă comparație între existența socială și cea biologică, și anume comparația între diviziunea muncii în societate și diferențierea organelor în natura organică. Asemenea interpretări, cîndva la modă, și-au pierdut cu timpul valabilitatea ; nu este însă cu totul de prisos încercarea de a dezvălui inconsistența acestora, întrucît în felul acesta se pune în lumină, dintr-un alt unghi, faptul că cele două sfere nu pot fi comparate. În tot cazul, aceste comparații ne avertizează că, dînd dovadă de prudența necesară, putem folosi liniștiți termenul de viață la nivelul existenței sociale, fără să existe pericolul falsificării a ceea ce este esențial, dar că în ce privește termenul de moarte, înțeles ca încetare a vieții și cădere a organismului pradă legilor naturii anorganice, folosirea lui la acest nivel ne poate duce foarte ușor la înțelegeri greșite, la confuzii. Să ne gîndim, de pildă, la categorii, cum ar fi cea de învechire la nivelul vieții spirituale (și al limbii) ; în istorie găsim multe exemple referitoare la faptul că ceea ce aici este aparent definitiv dispărut și considerat cu mare certitudine su-

biectivă drept „mort“ în sens social, devine cu totul neașteptat obiect al unor cerințe sociale și, odată cu aceasta, redevine parte componentă vitală a „vieții“, a procesului de reproducție ; și în istoria limbii există multe asemenea exemple. Pe scurt, aceste comparații trimit din nou la acea problemă fundamentală, care a jucat un rol important atît în analiza muncii cît și a limbii, și anume la faptul că genericitatea, în sensul cel mai larg al cuvîntului, joacă în existența socială un rol ontologic calitativ altul decît în natura organică, că foarte multe interpretări eronate ale existenței sociale au la bază faptul că opoziția dintre specie și exemplarul individual a fost transplantată în mod necritic din sfera biologică în cea socială ; pe această bază, ridicarea individului la rangul de personalitate amplifică și mai mult aceste deformări, pentru care și astăzi există încă o atracție puternică, și anume atunci cînd personalitatea este interpretată ca opusul genericității. Căci în felul acesta este ocolită problema propriu-zisă, și anume înțelegerea personalității ca ridicare de sine de la nivelul particularității la cel al genericității, faptul că în cadrul existenței sociale genericitatea nu trebuie considerată nicidecum drept o medie a particularităților.

Limba, în calitate de complex înăuntrul complexului existență socială, are — după cum arată toate considerațiile noastre — în primul rînd un caracter universal, care constă în faptul că ea este în mod necesar, pentru orice domeniu, pentru orice complex al existenței sociale, organ și mijloc al continuității, al dezvoltării, al conservării și depășirii. Vom vedea mai tîrziu că aceasta este o caracteristică specifică limbii în calitate de complex social și nu este o trăsătură comună tuturor structurilor de acest gen. În al doilea rînd — și acest fapt se leagă strîns de această universalitate — limba mijlocește atît schimbul de substanțe dintre societate și natură, cît și comunicarea interumană, avînd un caracter pur și imanent social, în timp ce numeroase alte complexe au ca bază de acțiune doar unul din aceste domenii. Chiar și o astfel de formă universală de activitate cum este munca se raportează, de fapt, la schimbul de substanțe cu natura. Progresul tehnicii nu anulează acest caracter ontologic al muncii, căci din această perspectivă este același lucru dacă munca este efectuată manual sau mecanic (automatizat) atunci cînd ea vizează direct fenomene naturale concrete sau utilizarea legităților naturii.

În al treilea rînd, procesul de reproducţie a limbii este — după cum s-a arătat deja — predominant spontan, adică el are loc fără ca diviziunea socială a muncii să dea naştere unui anumit grup uman a cărui existenţă socială ar avea la bază asigurarea funcţionării şi reproducţiei acestui domeniu şi fără ca poziţia acestui grup să dobîndească în diviziunea socială a muncii o anumită instituţionalizare. Chiar dacă se întîmplă ca anumite instituţii, de pildă academiile, să încerce să influenţeze oarecum cursul dezvoltării limbii, reuşind uneori să obţină chiar anumite rezultate în acest sens, această influenţă este — atunci cînd considerăm întreaga reproducţie a limbii — infimă şi temporară ; limba se reînnoieşte spontan în viaţa cotidiană, călăuzită de cele mai diferite cerinţe reale care domină în viaţa socială. Astfel, spre deosebire de celelalte complexe sociale limba nu are drept purtător un grup uman aparte, întreaga societate şi, în cadrul acesteia, fiecare membru al ei — indiferent de faptul dacă el vrea sau ştie acest lucru — este cel care prin atitudinea sa în viaţa socială influenţează destinul limbii.

Acest caracter universal şi spontan al limbii, în şirul complexelor care alcătuiesc existenţa socială în calitate de complex şi care asigură funcţionarea şi reproducţia acestuia din urmă, constituie o bună călăuză pentru analiza unor complexe calitativ diferite, adesea total opuse între ele. Desigur, acestea din urmă trebuie la rîndul lor să fie examinate din punct de vedere istoric, căci adesea se întîmplă ca dezvoltarea social-istorică pe o treaptă mai înaltă, pe care le-o imprimă acestora propria structură şi dinamică, să stea într-un raport de-a dreptul opus faţă de originea lor. Acest lucru reiese în mod clar atunci cînd examinăm mai îndeaproape complexul care are ca funcţie reglementarea juridică a activităţii sociale. Nevoia acestei reglementări apare încă pe o treaptă relativ timpurie a diviziunii sociale a muncii. Chiar în cazul cooperării simple (vînătoarea), este necesar ca obligaţiile care revin participanţilor să fie cît mai exact stabilite pe baza procesului de muncă concret şi a diviziunii muncii care rezultă de aici (în cazul vînătorii, obligaţiile hăitaşilor şi ale vînătorilor propriu-zişi). Să nu uităm însă ceea ce am subliniat în repetate rînduri, şi anume că reglementarea constă în influenţarea celor care participă la procesul muncii pentru ca ei să realizeze la rîndul lor acele instituiri teleologice care le-au fost repartizate prin planul global de cooperare. Dar

cum — lucru cunoscut de asemenea — aceste instituiri teleologice sînt în mod necesar decizii alternative, ele pot, în cazul dat, să fie bune sau rele, să reuşească sau să eşueze. Pe cît este de adevărat că în acele condiţii primitive indivizii luau în mod spontan, în situaţii de viaţă hotărîtoare, decizii în general mai convergente decît cele de mai tîrziu, pe atît este de neîndoielnic că datorită identităţii de interese predominante pe atunci, existau mai puţine motive obiective pentru luarea unor decizii opuse ; existau, fireşte, şi cazuri de refuz individual împotriva cărora comunitatea trebuia să se apere. În felul acesta a fost necesar să ia naştere un tip de jurisdicţie pentru menţinerea ordinii sociale necesare în timpul unor astfel de cooperări, cu atît mai mult în cazul unor ciocniri armate. Dar era încă cu totul de prisos ca în acest scop să aibă loc o nouă diviziune socială a muncii, de un tip aparte ; căpeteniile, vînătorii experimentaţi, războinicii, bătrînii etc. puteau, printre altele, să îndeplinească şi această funcţie, al cărei conţinut şi formă erau fixate în mod tradiţional, pe baza experienţelor acumulate într-o lungă perioadă de timp. Abia cînd sclavagismul a dus la prima diviziune de clasă în societate, cînd circulaţia mărfurilor, comerţul, camăta au dat naştere alături de relaţia dintre stăpîn şi sclav şi altor contradicţii sociale (dintre creditor şi datornic etc.), a fost necesar ca numeroasele litigii ivite să fie reglementate social, pentru realizarea acestor cerinţe luînd naştere în mod treptat jurisdicţia instituită în mod conştient şi nu doar moştenită prin tradiţie. Istoria ne arată, de asemenea, că chiar şi aceste cerinţe dobîndesc o formă proprie în cadrul diviziunii sociale a muncii abia relativ tîrziu, sub forma unei pături aparte de jurişti, cărora le-a fost repartizată ca specialitate reglementarea acestui complex de probleme.

În felul acesta, o categorie de oameni devine purtătorul social al acestui complex particular în direcţia căruia se dezvoltă diviziunea socială a muncii. Este necesar ca aici să fie făcută de îndată observaţia că, odată cu apariţia sferei juridice în viaţa socială, un grup de oameni primeşte sarcina socială de a impune cu forţa scopurile acestui complex. Engels descrie apariţia unei „*forţe publice*, care nu mai coincide nemijlocit cu populaţia, care se organizează ea însăşi ca forţă armată“ în felul următor : „Această forţă publică distinctă este necesară, deoarece de la scindarea societăţii în clase, organizarea armată de sine stă-

tătoare a populației a devenit imposibilă... Această forță publică există în orice stat ; ea constă nu numai din oameni înarmați, ci și din accesorii materiale, închisori și instituții de constrîngere de tot felul, pe care societatea gentilică nu le-a cunoscut. Ea poate fi foarte neînsemnată, aproape imperceptibilă, în societăți în care contradicțiile de clasă nu sînt încă dezvoltate, precum și în regiuni izolate... Forța publică se întărește însă pe măsură ce se ascut contradicțiile de clasă din cadrul statului și pe măsură ce statele învecinate devin mai mari și populația lor crește..." [29]

Referindu-se la contradicția dintre proprietarii de sclavi și sclavi, Engels caracterizează în mod corect temeiul ultim care duce la apariția unor astfel de structuri. Dar, cum am arătat — fapt care concretizează această constatare, fără să o combată cîtuși de puțin — contradicția dintre proprietarii de sclavi și sclavi încetează să fie, pe măsură ce societatea sclavagistă progresează, singura contradicție de clasă, antagonismul de clasă dintre creditor și datornic în antichitate, iar cel dintre proprietarul funciar feudal și orășean în evul mediu ajungînd să joace un rol foarte însemnat. Căci, cu toate că din punctul de vedere al dezvoltării sociale de ansamblu, este vorba în primul rînd de lupta de clasă care provine din formele fundamentale de apropriere a supramuncii, nu trebuie trecute cu vederea nici contradicțiile de clasă de un alt tip, ivite de aici prin diferite medieri economice, îndeosebi atunci cînd vrem să înțelegem în mod concret determinațiile specifice ale sferei juridice ca determinații ale unui complex social.

Numai contradicțiile elementare amintite pot fi, eventual, rezolvate doar pe baza folosirii nemijlocite a violenței ; desigur, pe măsură ce existența socială se socializează, dominația absolută a puterii slăbește tot mai mult, fără ca ea să dispară vreodată complet din societățile împărțite în clase. În cazul formelor mijlocite ale antagonismelor sociale, reducerea reglementării acțiunii sociale la simpla folosire a forței ar duce în mod imperios la schimbarea societății. Ca atare, aici în prim plan apare acea unitate dintre forța deschisă și cea latentă, ascunsă, mascată sub forma legii, unitate care își găsește expresie în sfera juridică. Expresia inteligent-cinică a lui Talleyrand, după care cu baionetele poți face orice, numai să te așezi pe ele, nu,

---

[29] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 21, ed. cit., p. 165—166.

ilustrează foarte bine această stare de lucruri, şi anume faptul că o societate care se ridică deja la un nivel oarecare de dezvoltare nu ar putea funcţiona şi nu s-ar putea reproduce în mod normal dacă majoritatea instituirilor teleologice ar fi impuse membrilor ei — direct sau indirect — numai prin forţă. Nu este întîmplător faptul că în istoria antichităţii legiuitorii care pun capăt unor războaie civile îndelungate sînt transformaţi în figuri mitice (Licurg, Solon). Desigur, în polisul grecesc şi chiar în republica romană, dreptul are o importanţă cu totul deosebită. El este purtătorul, centrul spiritual al activităţilor umane în genere ; ceea ce mai tîrziu se diferenţiază ca morală şi chiar ca etică este, în concepţia clasică a polisului, încă strîns legat de stat, complet identic cu dreptul. Abia odată cu sofiştii se reliefează caracterul specific al dreptului format de-a lungul dezvoltării, problema purei legalităţi a acţiunii : Antiphon, de pildă, spune că „dacă cineva caută să evite pedepsirea cuvenită faptelor sale, atunci este puţin probabil că el va urma legea în cazul în care nu există nici un motiv pentru a menţine aparenţa în faţa oamenilor şi cînd înfăptuieşte ceva fără martori"[30]. Nu este necesar să descriem aici modul în care dezvoltarea socială a făcut ca astfel de paradoxuri ale unor „out-sideri" să devină „communis opinie", după cum nu este necesar să arătăm faptul, de asemenea cunoscut, că pe lîngă dreptul de fapt care funcţionează în mod real, pe lîngă aşa-numitul drept pozitiv, în conştiinţa socială a oamenilor a fost întotdeauna prezent un drept neinstituit, care nu decurge din actele sociale, care trece drept ideal pentru fiecare, şi anume dreptul natural. Importanţa socială a unui atare imperativ *(Sollen)* conţinut în dreptul natural este foarte diferită de la o epocă la alta, de la o mare influenţă conservatoare (în cadrul dreptului natural catolic din evul mediu), pînă la forţa revoluţionară explozivă (Revoluţia franceză), deşi această tensiune slăbeşte adesea faţă de dreptul în vigoare, pînă la pioase deziderate profesoral-retorice.

Din punct de vedere social, este necesar ca atitudinea indivizilor în cadrul dreptului în vigoare, influenţa pe care acesta o exercită asupra instituirilor lor teleologice particulare din viaţa cotidiană să oscileze între aceste extreme, dar nu pur şi simplu în sensul că un grup de oameni se situează pe o poziţie, iar un altul pe altă pozi-

---

[30] Werner Jaeger. *Paideia,* vol. I [W. de Gruyter], Berlin, 1959 p. 415.

ție, ci, în funcție de condițiile generale și particulare în care își realizează instituirile lor teleologice, mulți oameni trec cînd pe o poziție, cînd pe alta. Căci dreptul, apărut ca urmare a existenței societății împărțite în clase, este prin esența sa în mod necesar un drept de clasă, un sistem de reglementare al societății în conformitate cu interesele și puterea clasei dominante. Pentru înțelegerea dreptului pozitiv este important, în mai multe privințe, faptul că transpunerea dominației de clasă în sistemul dreptului pozitiv este limitată. În primul rînd, multe societăți nu sînt împărțite numai în două, ci în mai multe clase cu interese divergente, și nu se întîlnește prea des situația în care clasa dominantă își poate impune nestînjenit interesele ei particulare sub forma legilor. Pentru a putea domina într-un mod optim, ea trebuie să țină seama de condițiile externe și interne din momentul respectiv, să accepte în instituirea juridică cele mai diferite compromisuri. Este limpede că amploarea și natura acestor compromisuri exercită o influență esențială asupra poziției claselor care iau parte — într-un mod pozitiv sau negativ — la ele. În al doilea rînd, la nivelul diferitelor clase, interesul de clasă este, din perspectivă istorică, relativ unitar, dar în realizările nemijlocite el prezintă adesea posibilități divergente, drept care indivizi din cadrul aceleiași clase pot aprecia diferit natura acestei posibilități : iată de ce în multe cazuri reacția față de legislație și jurisdicția însăși nu sînt neapărat unitare nici în interiorul aceleiași clase. În al treilea rînd, acest lucru nu se referă doar la măsurile pe care o clasă dominantă le ia împotriva celor pe care îi exploatează, dar chiar la clasa dominantă însăși (ca să nu mai vorbim de situațiile în care la dominație participă mai multe clase, de pildă, marii proprietari funciari și capitaliștii în Anglia, după „glorious revolution"). Făcînd cu totul abstracție de deosebirea dintre interesele cotidiene nemijlocite și cele de perspectivă, interesul global al unei clase nu este pur și simplu suma intereselor particulare ale membrilor ei, păturilor și grupurilor ei. Impunerea fără să se țină seama de nimic a intereselor de ansamblu ale clasei dominante poate veni în contradicție cu numeroase interese ale membrilor aceleiași clase.

Aici nu putem nici măcar schița numeroasele situații complexe care apar în geneza conținuturilor dreptului ; este suficient să nu tragem concluzii simplist-schematice din caracterul de clasă al dreptului, întrucît sîntem con-

ştienţi de complicaţiile fundamentelor lui. Dar oricît de diferenţiate ar fi conţinuturile dreptului în geneza şi valabilitatea lor, forma dreptului evoluează spre omogenitate numai în cursul istoriei ; şi anume într-un mod cu atît mai pregnant cu cît viaţa socială dobîndeşte un caracter mai pur social. Chiar şi la nivelul acestei forme — dacă ea este considerată într-un mod pur formal — poate fi observată următoarea contradicţie reală : pe de o parte, ea are un caracter strict general, întrucît întotdeauna toate cazurile care pot fi subordonate unui imperativ social pot fi în mod unitar încadrate dintr-o dată în aceeaşi categorie. Faptul că în multe cazuri se ivesc în mod necesar corective care diferenţiază, nu afectează cu nimic esenţial această structură, întrucît părţile anexate care precizează clasificările, subsumările etc. au de asemenea acelaşi caracter general-subordonator. Pe de altă parte, odată cu această tendinţă spre valabilitate generală se manifestă o ciudată şi totodată contradictorie indiferenţă faţă de motivul pentru care indivizii, ale căror instituiri teleologice vor fi influenţate de către un decret, urmează imperativul conţinut în acesta (problema legalităţii). La rîndul său, imperativul are de cele mai multe ori un caracter pur negativ : anumite fapte nu trebuie comise. Dacă abţinerea de la aceste fapte este respectată, atunci cauzele interne şi externe sînt cu totul indiferente. Acest lucru are drept urmare faptul că corectitudinea legală poate să coexiste cu cea mai mare ipocrizie. Abia în Etică vom putea trata în mod adecvat modurile de comportare, conflictele etc. multiple şi extrem de variate care rezultă de aici şi care pot deveni foarte însemnate pentru înţelegerea moralei şi a eticii.

Totuşi, această tensiune care se iveşte în cursul influenţării instituirilor teleologice ale individului de către drept are largi consecinţe şi asupra acestuia. Căci indiferenţa de care am vorbit se manifestă într-un mod exclusiv numai atunci cînd interdicţia pronunţată de sistemul juridic funcţionează practic fără să dea naştere unor conflicte în societate, în faptele oamenilor. De îndată ce această interdicţie este încălcată, problema măsurii în care ea este încălcată, a cauzei acestei încălcări etc., îşi pierde de obicei în fapta individuală acea indiferenţă de care am vorbit mai sus. Acest tip de reacţie juridică este de asemenea un produs al dezvoltării social-istorice. În condiţii foarte primitive, această opoziţie joacă un rol neînsemnat, în parte deoarece preceptele sociale au un nivel de abstractizare neînsemnat, în parte întrucît în micile co-

munități inițiale, oamenii se cunosc bine între ei și, ca atare, motivele lor sînt în general ușor de înțeles pentru ceilalți. Problemele la care ne referim apar în general abia atunci cînd se dezvoltă societăți tot mai mari, tot mai socializate, abia atunci cînd jurisdicția și jurisprudența devin treptat sarcina socială specială a unor grupuri de oameni, toate acestea fiind strîns legate de circulația mărfurilor. Instituirea juridică, jurisdicția nu se mai pot limita la simpla interzicere a unor anumite fapte ; motivele încălcării respectivelor interdicții devin tot mai relevante din punct de vedere juridic, sînt fixate în forme juridice. Desigur, în legătură cu aceasta trebuie făcută observația că în situații care pun sub semnul întrebării existența unei societăți, respectivele motive adesea nu mai sînt luate în considerație. De ele se ține seama în primul rînd în dreptul privat — aici este nemijlocit vizibilă legătura dintre drept și circulația mărfurilor. Desigur, și în acest caz dezvoltarea are un caracter inegal. Faptul că, de pildă, în evul mediu puterea statală era descentralizată, că indivizii puteau dispune nu numai de arme, ci și de escorte — mai mari sau mai mici — de luptători înarmați, făcea ca în acele vremuri impunerea unei decizii juridice statale să constituie prilejul unei lupte deschise între puterea centrală și opoziție. Socializarea societății aduce cu sine forme de tranziție atît de paradoxale, încît pentru un timp limitat au fost fixate juridic cazurile în care o astfel de opoziție trebuie apreciată drept legală [31]. Nu este aici locul potrivit pentru a expune contradicțiile proprii unor astfel de conținuturi ale dreptului ; ele își au originea în principal în problematica trecerii contradictorii de la feudalism la capitalism, acesta din urmă tinzînd în mod necesar spre o reglementare juridică universală a tuturor activităților sociale și, în același timp, făcînd din superioritatea și autoritatea reglementării centrale o chestiune principală, în raport cu toate celelalte, a vieții sociale. În felul acesta au luat naștere, pe de o parte, cele mai variate teorii asupra „dreptului la revoluție“, una din ele fiind prezentă chiar și la Lassalle, care exprimă aspirația absurdă de a introduce din punct de vedere cognitiv și juridic-moral răstur-

---

[31] Kurt Wolzendorff. *Staatsrecht und Naturrecht* (in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Staatsgedankens). În : *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, Breslau, 1916, p. 37.

narea radicală a unei ordini sociale, care are desigur propriul ei sistem juridic în însuşi acest sistem ; pe de altă parte, exagerarea, nu mai puţin absurdă, care, conform lui Kant, a dus la revendicarea ca „după o revoluţie ar trebui în primul rînd să fie executat ultimul criminal aflat în închisoare, pentru ca toată lumea să afle de ce fărădelegi a fost în stare acesta, iar omorul să nu apese asupra poporului care nu a revendicat această pedeapsă : altfel, acesta ar putea fi considerat părtaş la această lezare publică a justiţiei“ [32].

Acest ultim citat arată limpede la ce fetişizare poate duce exagerarea noţiunii de drept. În cadrul polisului, viaţa era atît de puternic şi concret legată de stat şi de drept, încît nici în epoca de declin, cînd unele ideologii încercau să salveze mental, să restabilească utopic polisul, nu s-a ajuns la nici o astfel de fetişizare. (Să ne gîndim la poziţia pe care a avut-o Socrate faţă de nedreapta sa condamnare la moarte.) La ignorarea esenţei ontologice a sferei juridice şi, implicit, la astfel de exagerări fetişizante s-a ajuns abia cu dreptul modern, al cărui caracter atotcuprinzător devine tot mai abstract, cu lupta pentru reglementarea juridică — pe cît posibil — a tuturor activităţilor importante, acesta fiind un simptom obiectiv al devenirii sociale a societăţii [33]. Secolul al XIX-lea, apariţia statului constituţional care se perfecţionează tot mai mult, a făcut ca acest fetişism să pălească treptat, desigur doar pentru a da naştere altuia nou. Pe măsură ce dreptul devine un mijloc normal şi prozaic de reglementare a vieţii cotidiene, dispare, tot mai mult, în general, prestigiul de care s-a bucurat în momentul apariţiei lui, în el dezvoltîndu-se tot mai mult elementele de manipulare proprii pozitivismului. El devine o sferă a vieţii sociale în care faptele, şansele de reuşită, riscurile de eşec sînt calculate la fel ca în lumea economică însăşi. Bineînţeles, cu deosebirea că, în primul rînd, de cele mai multe ori el este o anexă a vieţii economice — desigur, relativ independentă — unde ceea ce este permis din punct de vedere juridic, iar în caz de conflict, ceea ce este probabil din punct de vedere pro-

---

[32] I. Kant. *Metaphysik der Sitten.* Philosophische Bibliotek, Leipzig, 1907, p. 161.

[33] Definiţia kantiană a căsătoriei este — privită dintr-un alt unghi — un caz tipic de fetişizare, la care se ajunge în urma exagerării.

cesual, constituie — în cadrul scopului economic principal — obiectul unui calcul aparte ; în al doilea rînd, deosebirea constă în aceea că pe lîngă calculul economic se folosesc anumiţi specialişti pentru a putea realiza într-un mod cît mai exact aceste previziuni accesorii. Acest lucru se referă, bineînţeles, şi la cazul în care grupări economice puternice tind să aducă anumite schimbări legilor sau aplicării lor juridice. Astfel, în cadrul pozitivismului, dreptul pozitiv devine un domeniu extrem de important din punct de vedere practic, a cărui geneză socială, condiţii sociale de dezvoltare apar din punct de vedere teoretic tot mai lipsite de importanţă în raport cu utilizarea sa pur practică. Noua fetişizare constă în aceea că dreptul — desigur, întotdeauna *rebus sic standibus* * — este considerat ca un domeniu consistent, coerent, determinat într-un mod univoc „logic" ; el nu este tratat numai ca obiect al manipulării pure în cadrul praxisului, ci şi teoretic, ca un complex imanent închis, care poate fi aplicat corect numai cu ajutorul „logicii" juridice şi care ar fi suficient sieşi. Fireşte, teoretic vorbind, acest caracter închis imanent al dreptului, abstracţie făcînd de posibilitatea manipulării lui practice, nu explică mare lucru. Kelsen, de pildă, situîndu-se pe poziţia „doctrinei pure a dreptului", de tip kantian-pozitivist, a considerat apariţia dreptului un „mister" [34]. Orice reprezentare de interese a ştiut însă întotdeauna cum trebuie manipulată practic apariţia unei legi, completată sau transformată una veche. Încă Jellinek, vorbind despre puterea normativă a fapticului, a arătat, pe bună dreptate, interacţiunea permanentă a întregului praxis social cu determinaţiile dreptului aflat efectiv în vigoare [35]. Nu ne propunem să tratăm aici toate problemele legate de acest aspect ; a fost necesar să prezentăm doar în liniile cele mai generale acest complex pentru a putea înţelege principiile funcţionării lui.

Această coexistenţă şi întrepătrundere a sistemului de drept pozitiv aflat în vigoare cu realitatea economico-socială a vieţii cotidiene atrage după sine în mod necesar interpretări eronate din cele mai variate, referitoare la raportul dintre ele. Marx, combătînd o astfel de teorie

---

* lucrurile stau în felul acesta (lat.) (*N. tr.*).

[34] Hans Kelsen. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 411.

[35] G. Jellinek. *Allgemeine Staatslehre* 3. Auflage J. Springer, Berlin, 1922, p. 334 şi 339.

falsă, cea a lui Proudhon, a propus stabilirea priorității existențiale și a legității proprii ce caracterizează procesele economice, în conformitate cu următoarea definiție: „Dreptul nu este decît recunoașterea oficială a realității"[36]; cu alte cuvinte, este afirmată prioritatea — amintită mai sus — a economicului. Această definire aproape aforistică a dreptului are un conținut extrem de bogat, ea cuprinzînd deja cele mai generale principii ale acelei discrepanțe necesare dintre drept și realitatea economico-socială la care ne-am referit în capitolul consacrat lui Marx. În ce privește realitatea și recunoașterea ei, această definiție exprimă în mod exact prioritatea ontologică pe care economicul o are în acest raport: dreptul este o formă specifică de reflectare, de reproducere conștientă a ceea ce se întîmplă *de facto* în viața economică. Expresia „recunoaștere" pune mai bine în lumină caracterul specific al acestei reflectări, deoarece ea situează în prim plan nu caracterul pur teoretic, contemplativ, ci pe cel primordial practic propriu acestei reproduceri în conștiință. Căci, evident, într-un context pur teoretic, expresia „eu recunosc că doi ori doi fac patru" ar fi o simplă tautologie. Recunoașterea dobîndește un sens real și rațional abia într-un context practic, adică atunci cînd ea exprimă modul în care trebuie să se reacționeze față de un fapt recunoscut, cînd ea conține o îndrumare referitoare la natura instituirilor teleologice ale oamenilor într-un astfel de moment, respectiv, cum trebuie apreciat acel fapt în calitate de rezultat al instituirilor teleologice precedente. Acest principiu este concretizat la Marx mai departe în mod necesar prin adjectivul „oficial". Imperativul dobîndește astfel un subiect social precis determinant, și-anume statul; puterea acestuia, determinată din punct de vedere al conținutului de către structura de clasă, constă aici în esență în aceea de a deține monopolul aprecierii diferitelor rezultate ale praxisului uman, admiterea sau interzicerea, eventual pedepsirea lor etc., pînă la determinarea acelui fapt din viața socială care trebuie considerat drept relevant din punct de vedere juridic și a modului în care are loc această evaluare. Prin urmare, statul ar deține, după Max Weber, „monopolul forței fizice legitime" [37]. Astfel ia naștere un sistem — tendențial — coerent de enunțuri, de determinații faptice (re-

---

[36] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 113.

[37] Max Weber. *Gesammelte Politische Schriften*. Drei Masken-Verlag, München, 1921, p. 397.

cunoaşterea), a cărui menire este de a supune unor reglementări relaţiile sociale dintre oameni, în interesul statului monopolist.

Dacă considerăm acest sistem al dreptului ca fiind o unitate inseparabilă a unei conexiuni interne şi, în acelaşi timp, drept o sumă de imperative (de cele mai multe ori sub forma interdicţiilor) care pot influenţa instituirile teleologice ale oamenilor, atunci afirmaţia lui Marx, conform căreia un astfel de sistem nu poate reflecta în mod adecvat conexiunea economică reală, ne va apare imediat drept evidentă. Aceasta, în primul rînd, deoarece chiar şi stabilirea momentului şi a modului în care un eveniment trebuie considerat drept fapt, nu constituie o recunoaştere a existenţei-în-sine obiective a procesului social însuşi, ci dimpotrivă, ea manifestă voinţa statului în legătură cu ce şi cum trebuie să se întîmple într-un caz dat, ce şi cum în acest context nu trebuie să aibă loc. Încă la acest nivel, imaginea mentală reflectată deviază în mod necesar, în principiu, de la originalul ei. Întrucît stabilirea a ceea ce trebuie să fie considerat drept fapt are un caracter oficial, statal, se iveşte situaţia în care un participant, o clasă interesat în procesul social (indiferent dacă pe baza unor compromisuri de clasă) îşi apropriază prin intermediul statului această putere de determinare, odată cu toate consecinţele ei practice. Considerată într-un mod izolat, aceasta ar fi doar o reflectare inadecvată a procesului social. Ştim însă, în al doilea rînd, că pentru a putea fi un sistem juridic real, reflectarea juridică nu are în mod necesar un caracter pur teoretic, ci, dimpotrivă, unul eminamente şi nemijlocit practic. Aşadar, orice stabilire juridică de fapte are un dublu caracter. Pe de o parte, ea trebuie să fie valabilă ca singura imagine mentală relevantă a unei stări de lucruri, să o reflecte mental pe aceasta într-un mod cît mai exact posibil, definind-o. Aceste stabiliri particulare de fapte trebuie, la rîndul lor, să formeze un sistem coerent, logic, lipsit de contradicţii. Aici ne apare din nou foarte clar faptul că cu cît această sistematizare este mai pronunţată, cu atît mai mult duce ea, în mod necesar, la o îndepărtare de realitate. Ceea ce în cazul unei stabiliri particulare de fapte poate fi doar o deviere relativ neînsemnată de la realitate, constituie — atunci cînd este parte componentă a acestui sistem, interpretată în sensul acestui sistem — o deviere importantă de la realitate.

Căci sistemul nu rezultă din reflectarea realității, ci el poate fi doar manipularea care omogenizează într-un mod abstract-mental această reflectare.

Pe de altă parte, caracterul închis din punct de vedere teoretic al unui sistem de drept pozitiv, lipsa de contradicții decretată oficial, este o simplă iluzie. Desigur, aceasta doar din punct de vedere al sistemului ; din punct de vedere al ontologiei existenței sociale, orice formă a unei atari reglementări, chiar una oricît de manipulată, are un caracter necesar sub raport concret-social : ea aparține de asemenea existenței-întocmai-astfel a societății în care funcționează. Dar tocmai de aceea caracterul său sistematic, derivarea, întemeierea și aplicarea sa logicistă este doar aparentă, iluzorie. Căci stabilirea faptelor, ordonarea lor într-un sistem nu provine din realitatea socială însăși, ci doar din voința clasei dominante respective de a reglementa praxisul social conform intereselor ei. Hegel, care în această privință și-a făcut, ce-i drept, multe iluzii, dar care a privit problema într-un mod mai realist decît mulți din predecesorii săi (cum sînt Kant și Fichte), a observat că instituirea unor categorii importante ale dreptului are loc într-un mod insuprimabil arbitrar. Astfel, în legătură cu definiția măsurii disciplinare, el spune, de exemplu, următoarele : „Latura cantitativă a unei pedepse nu poate fi de pildă adecvată nici unei determinări conceptuale, și oricare este decizia, pe latura aceasta ea rămîne totdeauna o decizie arbitrară. Contingența aceasta este ea însăși necesară..."[38]. El vede însă, de asemenea, necesitatea metodologică a dreptului ca întreg, continuînd șirul de idei citat în sensul că aici nu poate fi atinsă perfecțiunea logică și de aceea chestiunea „trebuie luată așa cum se găsește". Ceea ce, din punct de vedere imanent juridic, pare a fi premisă sau consecință logică a sistemului (și din punct de vedere juridic chiar astfel este utilizată) este în realitate o instituire social necesară, elaborată de pe o poziție de clasă istorică concretă. În ultimul timp, Kelsen a întrevăzut în mod clar această iluzie logicistă predominantă aici, pe care, din punct de vedere metodologic — desigur, numai din punct de vedere metodologic — a și distrus-o. El contestă faptul că „norma individuală" (aplicarea unei legi la un caz particular) decurge „logic" din „norma generală".

[38] Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*. București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 245.

El consideră cu bun temei această deducţie logică drept o simplă analogie, drept o „ştergere prin analogie a deosebirii dintre adevăr şi neadevăr în cazul a două enunţuri generale care se află în raport de contradicţie", pe de o parte, şi „faptul de a urma sau de a nu urma două norme generale care se află în conflict", pe de altă parte [39]. Traducînd această obiecţie metodologică în limbajul ontologiei existenţei sociale — lucru de care Kelsen este departe — observăm că orice stabilire generală de fapte din sistemul juridic a luat naştere cu un scop dublu : pe de o parte, pentru a influenţa instituirile teleologice ale tuturor membrilor societăţii într-o anumită direcţie şi, pe de altă parte, pentru a face ca acel grup uman care are misiunea socială de a transpune în practica juridică determinaţiile legii să realizeze la rîndul său instituirile teleologice într-un anumit fel. Dacă atingerea acestui al doilea scop eşuează, atunci avem de a face cu o contradicţie socială concretă, şi nu cu o operaţie logică greşită. În praxisul social găsim o mulţime de exemple referitoare la acest caz, care constituie un simptom al anumitor contradicţii de clasă din respectiva societate ; să ne gîndim, de pildă, la multe sentinţe judecătoreşti din timpul Republicii de la Weimar, la sentinţele proceselor intentate în R.F. Germania criminalilor de război din timpul lui Hitler etc. Afirmaţia lui Jellinek asupra puterii normative a fapticului, citată de noi mai sus, ne arată — desigur, numai printr-o aplicare concretă, dialectică — justeţea acestora : atît faptul însuşi, cît şi recunoaşterea sa oficială se dovedeşte a fi un produs social-istoric al luptei de clasă dintr-o societate concretă, o transformare social-dinamică continuă a ceea ce este considerat drept fapt juridic şi a modului cum acesta este recunoscut oficial.

Aparenţa unităţii logice a sistemului juridic se dezvăluie cel mai clar atunci cînd avem în vedere subordonarea cazurilor particulare legii generale. Desigur, această antinomie devine evidentă abia pe treptele superioare ale dreptului. În societăţile primitive, reglementarea socială putea fi făcută pornind de la cazurile particulare, astfel încît multă vreme după aceea erau aplicate concluzii deduse prin analogie din deciziile anterioare. Abia dezvoltarea generală a circulaţiei mărfurilor impune de regulă

---

39 H. Kelsen. *Recht und Logik*, „Forum" (Wien), 1965, octombrie, p. 421 şi noiembrie, p. 495.

acea sistematizare abstract-generală a dreptului de care am vorbit mai sus. Pe plan social devine tot mai necesar ca urmările juridice ale unei acţiuni să poată fi prevăzute, întocmai ca în cazul unei tranzacţii economice. În felul acesta devine actuală subsumarea unei atari acţiuni şi, odată cu ea, cea a discrepanţelor specifice care iau naştere de aici. Căci este clar că odată cu apariţia existenţei sociale, această problemă apare în mod necesar în orice raport dintre lege şi cazul particular. Ea capătă însă o formă aparte prin aceea că o instituire teleologică (legea) trebuie să dea naştere unei alte instituiri teleologice (aplicarea ei) ; or, aici momentul în ultimă instanţă determinant îl constituie dialectica amintită mai sus, şi anume, conflictul dintre interesele de clasă care rezultă de aici, în raport cu care subsumarea logică apare doar ca formă de manifestare.

În acest punct se relevă din nou deosebirea dintre domeniul economiei şi celelalte complexe sociale. În primul, procesul spontan din planul existenţei duce la o omogenizare, la un concept de egalitate în cadrul ierarhiei care provine din ea ; timpul de muncă socialmente necesar, în calitate de principiu reglator, ia naştere independent de reprezentările şi voinţa oamenilor. El este un produs care rezultă din însumarea, realizată spontan de către societate, a consecinţelor cauzale ale instituirilor teleologice din muncă. Dar în sistemul juridic, aceste principii de reglare sînt rezultatele unei instituiri conştiente, care, ca instituire, trebuie să determine faptele. De aceea şi reacţiile sociale faţă de acestea sînt în mod necesar calitativ altele. Este de aceea uşor de înţeles că critica populară şi chiar cea literară a nedreptăţii şi a dreptului realizat în mod consecvent se concentrează la nivelul acestei discrepanţe care se iveşte în subsumarea cazurilor particulare. Maxime cum ar fi „summum jus, summa injuria“ *, personaje literare de tipul lui Shylock, chiar şi în variante mai vechi, toate ne arată o astfel de opoziţie faţă de impunerea formal-consecventă a legii. Aici este implicată o problemă socială reală. Am arătat încă mai devreme că, deşi nu poate exista nici un drept care să nu fie realizat cu forţa, totuşi funcţionarea sa cît mai normal posibilă cere ca în opinia publică să existe un anumit acord asupra verdictelor sale. Prezentarea eforturilor reale făcute din cînd în cînd pentru

* dreptate extremă, nedreptate extremă (în lat.). — *N. tr.*

depășirea ideologică a acestei discrepanțe sociale depășește cadrul acestei lucrări. Va fi sarcina Eticii de a prezenta modul în care ia naștere morala, în principal pentru depășirea acestui abis care apare adeseori drept fatal, pentru ca ceea ce este resimțit în general ca nedreptate să fie conciliat pe planul interiorității umane. Reflecția asupra dreptului dă naștere la rîndul ei — pentru a media între drept și nevoia de dreptate — concepției specifice a dreptului natural, de asemenea un sistem al imperativului social, al cărui rol este de a ridica subiectul său deasupra situației concrete a dreptului din acel moment : acest sistem al dreptului natural, în funcție de cerințele timpului, a fost gîndit ca determinat fie de Dumnezeu, fie de natură, sau rațiune etc. și, ca atare, ar fi capabil să depășească limitele dreptului pozitiv. Cele două tendințe (morala și dreptul natural — *n. tr.*), după cum pe bună dreptate a recunoscut Kelsen, urmează căi paralele[40] ; intențiile, scopurile lor se pot suprapune cu ușurință, căci ambele tind — fără o conștiență critică asupra lor înșile — să se situeze pe o treaptă de genericitate superioară celei posibil de realizat în dreptul pozitiv. Abia în *Etică* vom putea arăta motivul pentru care nici completarea dreptului prin morală, nici numeroasele reforme din dreptul natural care pleacă de la aceasta, n-au putut ridica dreptul deasupra nivelului de genericitate imanent lui. Ceea ce poate fi arătat aici este doar că visul de dreptate imanent tuturor revendicărilor de acest gen — atît timp cît trebuie și este conceput legal — nu poate depăși .o concepție, în ultimă instanță economică, asupra egalității ; este vorba de egalitatea care se definește în mod social necesar pornind de la timpul de muncă socialmente necesar și se realizează în circulația mărfurilor, care trebuie să rămînă baza reală — din punct de vedere mental — de nedepășit a tuturor concepțiilor despre egalitate și dreptate. Dreptatea care izvorăște de aici este una din cele mai ambigue noțiuni ale dezvoltării umane. Ea își pune drept sarcină, de nerezolvat pentru ea, de a pune în acord mental sau chiar instituțional diversitatea și specificitatea individuală a oamenilor cu evaluarea faptelor lor pe baza eglității produse de însăși dialectica procesului de viață social.

---

[40] H. Kelsen. *Aufsätze zur Ideologiekritik*, H. Luchterhand, Neuwied, Berlin, 1964, p. 82.

Marx a urmărit şi cercetat această problemă, ajungînd pînă la consecinţele ei social-istorice extreme. În *Critica Programului de la Gotha,* făcînd cea mai detaliată analiză a trecerii la socialism, el ajunge să vorbească despre acest raport dintre drept şi egalitate în cadrul primei etape a comunismului (în socialism), cînd deşi exploatarea capitalistă este eliminată, societatea încă nu este pe deplin transformată. Referitor la raportul dintre drept şi muncă, el spune următoarele : „Acest drept *egal* este un drept inegal pentru o muncă inegală. El nu recunoaşte nici un fel de deosebiri de clasă, deoarece fiecare nu e decît muncitor ca toţi ceilalţi ; el recunoaşte însă în mod tacit, ca privilegii fireşti, dotarea individuală inegală şi, deci, capacitatea de muncă inegală. *El este deci, prin conţinutul său, un drept al inegalităţii, ca orice drept.* Prin natura sa, dreptul nu poate exista decît prin aplicarea unei unităţi de măsură egale ; dar indivizii inegali (şi ei nu ar fi indivizi diferiţi dacă nu ar fi inegali) pot fi măsuraţi cu o unitate de măsură egală numai în măsura în care sînt priviţi din acelaşi unghi de vedere, consideraţi sub un singur aspect *determinat*, ca, de pildă, în cazul de faţă, cînd sînt priviţi *numai ca muncitori*, nevăzîndu-se în ei nimic altceva, făcîndu-se abstracţie de orice altceva". Aici nu putem aborda întregul complex de probleme şi de aceea este necesar să relevăm faptul că Marx consideră această discrepanţă dintre noţiunea juridică de egalitate şi cea de inegalitate a individualităţii umane ca fiind, şi pe această treaptă a societăţii insuprimabilă. Chiar şi după exproprierea exploatatorilor rămîne valabil acelaşi drept, în esenţă un drept burghez, cu limitele sale menţionate aici. Cu atît mai puţin ar putea fi vorba despre o depăşire a acestor limite în formaţiunile anterioare, bazate din punct de vedere economic pe exploatare. Abia cînd toate condiţiile şi raporturile obiective ale muncii sociale au fost răsturnate, „după ce va dispărea subordonarea înrobitoare a indivizilor faţă de diviziunea muncii şi, odată cu ea, opoziţia dintre munca fizică şi cea intelectuală ; cînd munca va înceta să mai fie numai un mijloc de existenţă şi va deveni ea însăşi prima necesitate vitală ; cînd, alături de dezvoltarea multilaterală a indivizilor vor creşte şi forţele de producţie, iar toate izvoarele avuţiei colective vor ţîşni ca un torent", într-o societate al cărei principiu de reproducţie va fi „de la fiecare după capacităţi, fiecă-

ruia după nevoi" [41], această discrepanţă încetează să mai existe. Desigur, simultan cu aceasta sfera dreptului, aşa cum am cunoscut-o din istoria de pînă acum, devine inutilă.

În felul acesta, limitele social-istorice ale genezei şi dispariţiei dreptului au fost, în principiu, plasate în timp. Ştim însă, că, sub raport ontologic, aceste puncte de început şi sfîrşit semnifică ceva mult mai concret decît simple determinaţii temporale. Din punctul de vedere al ontologiei existenţei sociale, trecerea de la o perioadă la alta este întodeauna o schimbare calitativă la nivelul structurii şi dinamicii societăţii ; întrucît aici apar în mod necesar transformări permanente ale nevoilor sociale, ale sarcinilor sociale etc. şi întrucît instituirile teleologice ale tuturor oamenilor — oricît de contradictorii, de inegale — decurg în ultimă instanţă din aceste nevoi şi sarcini, este necesar ca şi reflexele sociale ale acestora, interacţiunile dintre ele, funcţiile lor dinamice să fie supuse transformărilor care apar în procesul de ansamblu. Geneza şi dispariţia sînt astfel două variaţii calitativ specifice, ba chiar unice în felul lor, ale acelor procese care fac ca prin actul suprimării să fie menţinute elemente ale conservării, iar în cel de continuitate, momente ale discontinuităţii. Am arătat că încă în perioada prejuridică a societăţii apare nevoia unei reglementări proprii, în care sînt conţinuţi germeni — desigur, calitativ diferiţi — ai reglementării juridice. Nu trebuie să uităm, fireşte, că în spatele acestei continuităţi se ascunde o discontinuitate : reglementarea juridică ia naştere propriu-zis abia atunci cînd interesele divergente, care în sine ar putea duce în fiecare caz în parte la o ciocnire violentă, sînt aduse la acelaşi numitor juridic, sînt omogenizate din punct de vedere juridic. Geneza dreptului este determinată de faptul că acest complex devine tot mai important pe plan social, după cum faptul că devine inutil din punct de vedere social va duce la dispariţia lui. Caracterul pur ontologic al acestor consideraţii face ca ele să nu aibă nici în această problemă intenţia de a depăşi, în mod utopic, caracterul general ontologic — clar recunoscut de Marx — al stabilirii acestei conexiuni. Orice întrebare referitoare la modul în care se realizează

---

[41] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 21—22.

această conexiune este o problemă a dezvoltării de viitor, care nu poate fi prevăzută în mod concret.

Problema dialectică centrală, atît de evidentă atunci cînd examinăm geneza și dispariția dreptului, este în același timp cheia pentru descifrarea tuturor interpretărilor teoretice și chiar filozofice fetișizante ale particularității sferei juridice în calitate de complex. Dacă interpretarea noastră, expusă mai înainte pe larg, a avut drept punct de plecare problema centrală — corect sesizată de Marx — și anume legătura indisolubilă dintre împărțirea în clase a societății și necesitatea unei sfere juridice specifice, este necesar să observăm că principiul fundamental al reglementării juridice conține în sine sinteza unor tendințe cu totul eterogene. În primul rînd, dominația unei clase, ca stare firească și recunoscută a societății, trebuie să determine activitățile tuturor membrilor ei astfel ca aceștia, în praxisul lor, să se supună de „bună-voie" preceptelor acestei situații, încît chiar și critica lor teoretică să fie permisă numai în limite — largi sau înguste — trasate pornind de aici. Acest sistem caracterizat prin aceea că toate clasele se supun dominației uneia — desigur, adesea pe baza compromisurilor de clasă — are drept formă de manifestare necesară acel imperativ *(Sollen)* unitar la nivelul întregii societăți ca și al diferitelor ei părți, imperativ care, ce-i drept, poate avea sub multe aspecte particulare doar un caracter tehnic-manipulatoriu, dar care, atît din punct de vedere exterior, cît și interior, exprimă voința de viață a acestei societăți luate ca întreg, capacitatea ei vitală.

Aici apare din nou dubla contradicție care ne este deja cunoscută : pe de o parte, forța, în calitate de ultimă garanție a acestei existențe și unități, pe de altă parte, imposibilitatea fundamentării acestei unități a praxisului social, pe care dreptul o garantează și o controlează, doar prin forță. (Abia în Etică vom putea trata în mod corespunzător complicatele interacțiuni care rezultă de aici pentru drept, morală, etică, religie etc.) Acestor contradicții li se adaugă cele deja tratate de noi : cea dintre generalitate și particularitate, dintre egalitate și inegalitate, dintre caracterul imanent, închis al sistemului juridic și corectarea sa neîntreruptă de către faptele vieții sociale, dintre ordinea rațional necesară a economiei și caracterul inadecvat al categoriilor juridice ca forme de expresie ale realității economice. Examinînd într-un mod imparțial

raportul paradoxal dintre caracterul raţional-unitar al sistemului juridic, care exclude în principiu orice contradicţie, şi caracterul eterogen-contradictoriu al tuturor conţinuturilor sale, raportul dintre aceste conţinuturi şi formele lor, precum şi cel dintre diferite principii particulare de modelare, nu poate decît să ne surprindă ideea posibilităţii ivirii în genere a unui sistem practic-unitar pentru reglementarea praxisului uman. (Se impune o remarcă : aici este vorba, desigur, de sistemul dreptului pozitiv care funcţionează practic. În teoria dreptului, ca şi în orice altă ştiinţă, omogenizarea, uniformizarea teoretică a unei realităţi eterogene pare, pe de o parte, să fie ceva de la sine înţeles, iar, pe de altă parte, aici pot fi descoperite foarte uşor contradicţii, antagonisme, incoerenţe, fără ca acestea să afecteze cîtuşi de puţin unitatea ei metodologică.) Sistemul juridic nu este însă o unitate de teze teoretice, ci, cum s-a mai spus, un sistem unitar de prescripţii, pozitive sau negative, care vizează acţiuni practice ; tocmai de aceea, din punct de vedere practic-social este necesar ca el să constituie o unitate din care este exclusă orice contradicţie. Reflecţiile teoretice elaborate pentru şi aplicate în praxisul juridic, nu au, ca atare, în primul rînd funcţia de a demonstra din punct de vedere teoretic-general lipsa de contradicţie a dreptului pozitiv în vigoare, ci, dimpotrivă, de a elimina practic toate contradicţiile care, eventual, se ivesc în cadrul acestui praxis. Pornind de aici, este indiferent dacă acest lucru se face prin interpretarea dreptului pozitiv sau prin schimbarea, remodelarea unor determinaţii particulare ale acestuia.

Funcţionarea dreptului pozitiv se bazează, aşadar, pe manipularea de aşa manieră a unui ghem de contradicţii încît să rezulte un sistem nu numai unitar. ci şi capabil să reglementeze practic evenimentele sociale foarte contradictorii într-un mod tendenţial optim, să se mişte elastic între poli antinomici, de pildă între forţa deschisă şi puterea de convingere apropiată de morală, scopul urmărit fiind ca, în cursul permanentelor modificări de echilibru de-a lungul unei dominaţii de clasă care se schimbă mai repede sau mai încet, acest sistem să dea naştere, în cadrul praxisului social, unor decizii şi acţiuni favorabile respectivei societăţi. Este limpede că pentru aceasta este nevoie de o tehnică de manipulare cu totul specială, ceea ce explică îndeajuns faptul că acest complex se poate reproduce numai dacă societatea pregăteşte tot timpul

„specialiştii" necesari în acest scop (de la judecători şi avocaţi pînă la poliţişti şi călăi). Comanda socială merge însă mult mai departe. Cu cit o societate este mai dezvoltată, cu cît mai dominante devin în ea categoriile sociale, cu atît mai mare este autonomia pe care sfera juridică o dobîndeşte ca sistem în cadrul interacţiunii diferitelor complexe sociale. (Teoria separării puterilor.) Acest lucru are consecinţe importante asupra naturii acestui complex. În primul rînd, sfera juridică — examinată dintr-o perspectivă largă — este, ce-i drept, un rezultat al dezvoltării economice, al stratificării în clase şi al luptei de clasă, dar, dacă urmărim principalele faze ale dezvoltării ei, vedem că ea poate dobîndi o independenţă relativă destul de mare faţă de regimul dominant la un moment dat. (Am arătat deja că în spatele acestei independenţe relative sînt prezente, deopotrivă, probleme de clasă.) Faptul că spaţiile de acţiune care se ivesc astfel au la bază, la rîndul lor, anumite raporturi de forţă între clase, nu anulează această caracteristică a sferei juridice de a fi un stat în stat, ci doar îi determină în mod concret esenţa şi limitele. Fenomenul rămîne determinat în specificul său — lucru care este vizibil chiar şi în condiţii mai normale decît cele ale Republicii de la Weimar — pe de o parte ca independenţă relativă a jurisdicţiei faţă de linia politică general dominantă la un moment dat, pe de altă parte ca opinie publică manifestată cel mai adesea exclusiv faţă de fenomene juridice determinate, chiar dacă conţinutul obiectiv nemijlocit al acestora are doar o importanţă nemijlocită infimă pentru societate considerată ca întreg.

În al doilea rînd — şi chiar mai important pentru concepţia ontologică pe care încercăm să o conturăm aici —, din toate aceste consideraţii, adesea aparent divergente, rezultă că în spatele specializării, tot mai cerute, a reprezentanţilor sferei juridice, se ascunde o problemă importantă pentru reproducţia existenţei sociale. Diviziunea socială a muncii dă naştere, în urma extinderii ei cantitative şi calitative, unor sarcini speciale, unor forme specifice de mediere între diferitele complexe sociale, forme care dobîndesc în procesul de reproducţie al complexului de ansamblu structuri interne specifice, tocmai datorită acestor funcţii particulare. Necesităţile interne ale procesului global îşi păstrează prioritatea ontologică şi, ca atare, ele sînt cele care determină tipul, esenţa, direcţia,

calitatea etc. funcţiilor complexelor de existenţă mediatoare. Totuşi, tocmai deoarece funcţionarea adecvată a complexului global pe o treaptă superioară repartizează complexului-parte mediator anumite funcţii parţiale deosebite, acesta dobîndeşte — chemat la viaţă de necesitatea obiectivă — o anumită autonomie, un anumit specific în modul de a reacţiona şi acţiona, autonomie care tocmai datorită particularităţii sale devine indispensabilă pentru reproducţia totalităţii. Am încercat să relevăm acest caracter al sferei juridice accentuîndu-l, într-o oarecare măsură în mod intenţionat ; acest lucru apare cu atît mai contradictoriu, mai paradoxal cu cît se încearcă înţelegerea sferei dreptului nu din perspectiva existenţei, a genezei şi funcţiilor ei, ci cu ajutorul categoriilor şi postulatelor logicii uniformizatoare şi ale teoriei cunoaşterii. De aici provine incapacitatea de durată în înţelegerea adecvată a acestor complexe, în încercările de sesizare mentală a lor. De pildă, atunci cînd interpretările idealist-filozofice încercau să încadreze dreptul într-un sistem de valori, se iveau mereu amalgamări antinomic insolubile, conflicte de graniţă irezolvabile între drept, morală şi etică. Dacă, dimpotrivă, specificul dreptului este izolat într-un mod pozitivist, se ajunge doar la descrierea, nu şi la explicarea lui. Şi cu toate că Marx a înţeles corect din punct de vedere ontologic şi această problemă, succesorii lui au tratat dependenţa dreptului de procesul de ansamblu al dezvoltării economice într-un mod izolat şi schematic, ajungînd la o vulgarizare mecanicistă.

Ca pretutindeni, sarcina acestor consideraţii nu este nici măcar de a încerca să schiţeze o ontologie socială sistematică a sferei juridice. Totuşi, chiar şi din aceste consideraţii succinte şi fragmentare poate fi trasă o concluzie importantă privind funcţionarea şi reproducţia complexelor sociale parţiale ; este vorba de ontologia unei independenţe relative şi a unui specific dezvoltat ce caracterizează astfel de complexe-părţi, independenţă care din punct de vedere logic nu poate fi sesizată şi nici înţeleasă într-un mod adecvat, dar care, din perspectivă social-ontologică, apare drept raţională. Ca atare, funcţiile pe care aceste complexe-părţi le îndeplinesc în cadrul procesului de ansamblu pot fi realizate cu atît mai bine cu cît ele îşi elaborează mai ferm, mai independent particularitatea lor. Acest lucru este nemijlocit evident pentru

sfera juridică, dar el este valabil pentru toate complexele sau structurile care apar ca rezultat al dezvoltării sociale. Dezvoltarea socială însăşi este cea care le împiedică să dobîndească o autonomie absolută ; desigur, ea nu realizează acest lucru în mod automat, ci sub forma sarcinilor pe care le pune spre soluţionare într-un anumit moment, a reacţiilor, activităţilor umane etc. care se ivesc ca urmare a acestor sarcini, indiferent dacă şi în ce măsură dezvoltarea este conştientă de aceste probleme, indiferent de cît de mijlocit, de inegal se impune ea. Marxismul vulgar nu poate trece dincolo de afirmarea unei dependenţe mecanice, uniformizatoare a acestor complexe-părţi de baza economică (neokantianismul şi pozitivismul din perioada revizionismului au constituit o pedeapsă pe care istoria a dat-o acestor vulgarizări). Perioada stalinistă a dus la rîndul ei la o nouă exagerare a acestei concepţii mecaniciste, transpunînd-o cu forţa în praxisul social ; rezultatele sînt cunoscute.

Desemnînd societatea ca un complex alcătuit la rîndul lui din complexe, intenţia noastră nu a fost de a face o analiză detaliată a fiecărui complex în parte, a conexiunilor lui dinamice cu celelalte complexe care alcătuiesc complexul global al societăţii. Pentru aceasta ar fi necesară o tratare teoretică detaliată a structurii generale a societăţii, încercare care ar depăşi cu mult cercetarea noastră cu caracter preliminar, al cărei scop este doar dezvăluirea bazei şi metoda generală. Dacă aici am tratat ceva mai pe larg două complexe foarte diferite între ele, am făcut acest lucru înainte de toate pentru a circumscrie cercul de probleme şi tipul unei abordări din perspectivă ontologică, pentru a atrage atenţia asupra diferenţei profunde care există între astfel de complexe din punct de vedere structural, asupra faptului că pentru ca un astfel de complex să poată fi cunoscut în specificul lui existenţial este necesară o analiză aparte a genezei lui, a acţiunii şi, dacă se impune, a perspectivei pieirii lui. Pentru a evidenţia mai mult această problemă metodologică, am ales, în mod arbitrar, două astfel de complexe, avînd însă o natură cu totul opusă. În felul acesta nu anticipăm nicidecum rezolvarea reală, cuprinzătoare şi sistematică a acestei probleme, rezolvare care este imperios necesară.

În ciuda acestei limitări inevitabile a sferei cercetării noastre, ne pare totuşi cu neputinţă să facem următorul pas în schiţarea conexiunilor complexului global fără a

arunca măcar o privire asupra tipologiei generale a celorlalte complexe. Încă la nivelul celor două exemple alese de noi, putem sesiza două extreme : pe de o parte, o structură dinamică apărută spontan, a cărei reproducţie este realizată de toţi oamenii în practica lor cotidiană, în cea mai mare măsură neintenţionat şi inconştient, şi care este prezentă în toate activităţile omului, interioare sau exterioare, ca mijloc indispensabil de comunicare ; pe de altă parte, un domeniu special al activităţilor umane care poate să existe, să funcţioneze, să se reproducă numai dacă diviziunea socială a muncii repartizează în acest scop un grup specializat de oameni, a căror gîndire şi acţiune se concentrează asupra acestei specialităţi, îndeplinind astfel mai mult sau mai puţin conştient munca necesară aici. (În ce măsură această conştiinţă este, nu poate să nu fie într-un anumit sens, falsă, nu ne interesază aici.) Nu trebuie să uităm însă că de această specializare riguroasă se leagă inseparabil şi o universalitate socială, desigur astfel încît mişcarea societăţii nu numai că, în ultimă instanţă, întemeiază această pretenţie la universalitate, pe care o modifică necontenit, dar o şi limitează neîncetat prin mijlocirea activităţii altor complexe. Astfel de interrelaţii între spontaneitate şi participarea conştientă intenţionată la viaţa unui complex, între universalitatea lui şi concomitenta lui limitare de către alte complexe sau direct de către totalitate, pot fi întîlnite la nivelul oricărui complex social, numai că aceste corelaţii (la fel ca şi multe altele) diferă, în principiu, calitativ, în cazul fiecărui complex, al fiecărei interacţiuni concrete. De aici rezultă o altă trăsătură comună pentru ontologia complexelor sociale : ele pot fi exact determinate şi delimitate mental-metodologic în raport cu toate celelalte complexe numai printr-o analiză concretă a esenţei şi funcţiilor lor, a genezei şi, eventual, a perspectivei pieirii lor, sau, dimpotrivă, a eficienţei lor sociale permanente. În acelaşi timp, însă, ele nu au — tocmai în sens ontologic — graniţe exact determinabile ; de pildă limba, fără să-şi piardă independenţa şi legitatea ei proprie, figurează în mod necesar — ca mijloc, ca element de mediere — în toate complexele existenţei sociale ; şi chiar dacă acest lucru nu se manifestă atît de pregnant în cazul altor complexe, totuşi apar mereu suprapuneri ale unor complexe diferite, întrepătrunderi reciproce etc., fără ca acestea să pună vreodată sub semnul întrebării independenţa şi legitatea proprie

— desigur, relativă —, caracterul exact determinabil al complexului individual.

Relevarea intenţionată a acestei dialectici este necesară chiar şi pentru că neglijarea ei contribuie în mare măsură la deformarea imaginii existenţei sociale, deformare atît de des întîlnită în diferite interpretări. Am indicat diferitele interpretări eronate referitoare la problema independenţei şi, totodată, a dependenţei complexelor de bazele lor în planul existenţei, interpretări generate de faptul că se ignoră această dialectică. De asemenea, nu este greu de înţeles — ceea ce, de altfel, se leagă strîns de cele arătate — că exagerarea acestei independenţe poate duce şi la fetişizarea complexului, căruia i se atribuie astfel o independenţă absolută, ceea ce nu poate fi nicidecum admis. Cum şi complexele care apar şi funcţionează în mod spontan ajung, de îndată ce devin obiecte ale cunoaşterii, să fie „administrate" de un grup uman specializat în acest scop, o astfel de fetişizare se poate ivi foarte uşor chiar din interesul pe care ele îl prezintă în domeniul cunoaşterii. Şi mai important este faptul că interrelaţia dintre complexe, descrisă de noi, este mijlocită întotdeauna de conştiinţa individului care acţionează în societate, că — din nou, indiferent dacă şi în ce măsură această conştiinţă este în cazul dat justă sau falsă — în orice mediere reală mediul inevitabil nemijlocit de realizare a acesteia este conştiinţa individului. Aşadar, din punct de vedere practic nu există nici un om — şi cu cît societatea este mai dezvoltată cu atît excepţiile sînt mai rare — care în cursul vieţii sale să nu intre în multiple contacte cu un mare număr de complexe. Ştim că orice complex cere o specializare aparte a oamenilor care acţionează şi îşi realizează instituirile teleologice în sfera lui. Desigur, nu orice om care vine în contact activ sau pasiv cu sfera juridică poate şi trebuie să devină jurist ; totuşi, este de asemenea evident că un om care vine în contact practic, în situaţii de viaţă importante pentru el, cu un complex social — mai mult sau mai puţin îndelungat, mai mult sau mai puţin intens — nu poate face acest lucru fără a suferi anumite modificări la nivelul conştiinţei sale. Ca orice altă relaţie social-umană, şi aceasta are un caracter alternativ : pe de o parte, conştiinţa omului respectiv se poate modela diferit în complexe diferite şi, prin urmare, personalitatea lui să fie supusă unei anumite „parcelări".

(De pildă, tipul funcţionarului docil la slujbă dar tiran în familie.) Aici pot să apară foarte des deformări ale personalităţii umane, extrem de apropiate de fenomenul înstrăinării şi care adesea îl reprezintă chiar în stare pură. Deoarece civilizaţia contemporană produce în masă astfel de deformări, este uşor de înţeles că mişcările care li se opun în mod abstract, cum este existenţialismul, îşi găsesc idealul în personalitatea centrată asupra ei însăşi şi eliberată de orice legătură deformantă. De această problemă ne vom ocupa detaliat în ultimul capitol al cărţii. Aici ne putem referi, prin cîteva observaţii, numai la un aspect al acestui fenomen, şi anume că una din iluziile existenţialismului, rezultată de asemenea din fetişizare, este însăşi conceperea personalităţii pure, desăvîrşită în sine, cu atît mai mult cu cît ea este prezentată ca model general. Or, dimpotrivă, toate determinaţiile reale ale personalităţii iau naştere din relaţiile ei practice (generalizate afectiv şi teoretic) cu mediul social înconjurător, cu semenii, cu schimbul de substanţe cu natura, cu complexele în care ansamblul societăţii se diferenţiază concret. Întregul conţinut al conştiinţei sale, bogăţia ei, omul le dobîndeşte numai din aceste relaţii. Praxisul său are şi aici, ca pretutindeni în viaţa umană, un caracter alternativ; astfel, ceea ce ia naştere în el din aceste interacţiuni poate duce la îmbogăţirea internă şi întărirea personalităţii sale sau, dimpotrivă, la „parcelarea“ unităţii ei. În tot cazul, înstrăinarea îşi are aici una din cauzele sociale, dar răul posibil conţine totodată posibilitatea, mobilul depăşirii ei. Fără a înţelege această dialectică a existenţei sociale obiective şi a deciziilor alternative inevitabile în orice act individual de comportament, fenomenul înstrăinării nu poate fi nici măcar abordat.

3. Probleme ale priorităţii ontologice

Chiar dacă am fi putut întreprinde o analiză detaliată a tuturor complexelor care constituie societatea în calitate de complex, precum şi a interacţiunilor acestora extrem de ramificate şi, adesea, multiplu mediate, tot nu am fi putut încă sesiza determinaţia fundamentală a funcţionării lor reale, a dinamicii reproducţiei lor. Hegel spune, pe bună dreptate, că sesizarea interacţiunii „stă în pragul conceptului“, că automulţumirea care provine din cu-

noaşterea acestei interacţiuni este „o comportare cu totul lipsită de concept“ [42]. Din motivul care ne este cunoscut, şi anume faptul că la Hegel conexiunile ontologice dobîndesc întotdeauna o expresie logicistă, acesta ajunge la constatarea corectă, dar numai sub raport negativ, a situaţiei ivite aici. Dacă traducem în limbaj ontologic ceea ce Hegel a avut propriu-zis în vedere, limbaj care la el este doar presupus (căci la el conceptul are o natură logică şi în acelaşi timp ontologică), atunci acest lucru ar putea fi exprimat astfel : simpla interacţiune ar duce la o situaţie staţionară, în ultimă instanţă statică ; pentru a exprima mental dinamica vie a existenţei, dezvoltarea ei, este necesar să se arate în ce parte, în cadrul interacţiunii respective, poate fi descoperit momentul predominant. Căci abia acesta — desigur, nu doar acţiunea lui pură, ci, concomitent cu ea, rezistenţele de care se loveşte, pe care el însuşi le depăşeşte etc. — imprimă tuturor interacţiunilor, care sînt statice în ciuda mişcării lor parţiale, o direcţie, o linie de dezvoltare, din interacţiuni neputînd decurge decît stabilizarea echilibrului în cadrul unui complex. Înţelegerea clară a acestei conexiuni este deosebit de importantă atunci cînd este vorba de trecerea de la o sferă de existenţă la alta. Căci, evident, în cazul genezei acestei noi trepte apar fenomene cu caracter tranzitoriu care nu ar duce niciodată la apariţia, consolidarea, autoconstituirea noii trepte de existenţă, dacă rolul de moment predominant nu l-ar juca forţele noului tip de existenţă aflate într-o interacţiune insuprimabilă cu cele ale vechiului tip de existenţă. Atunci cînd am făcut analiza muncii, am analizat pe larg problemele care se ivesc aici în ce priveşte existenţa socială în raportul ei cu natura în general. Încercînd acum să mergem mai departe şi să examinăm raportul dintre sferele de existenţă pe o bază mai largă, cu referire la social în totalitatea sa, întîlnim din nou principiul socialităţii ca moment predominant în cadrul interacţiunii diferitelor forme de existenţă.

Raportul ontologic esenţial dintre natura organică şi existenţa socială poate fi enunţat pe scurt astfel : reproducţia, atît în sens ontogenetic cît şi în sens filogenetic, constituie pentru ambele sfere acel moment predominant, hotărîtor în toate interacţiunile permanente cu natura

---

[42] Hegel. *Logica*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1962, p. 282.

anorganică şi care determină esenţa şi modul de fiinţare a tot ce este organic. În felul acesta, în natura organică are loc — sub forma unor noi specii şi genuri — dezvoltarea de la complexele cele mai primitive pînă la cele mai complicate. Din punct de vedere obiectiv-ontologic, în această dezvoltare poate fi sesizată intensificarea permanentă a momentelor biologice, acţiunea tot mai largă şi mai profundă pe care ele o au în cadrul acestei interacţiuni. Desprinderea existenţei sociale de natura organică are loc astfel încît într-un anumit tip de fiinţe vii, în om, deşi momentele biologice ale reproducţiei păstrează într-un mod necesar-insuprimabil în relaţiile lor componentele fizico-chimice, funcţionarea şi reproducerea lor dobîndesc un caracter social tot mai pregnant. Dezvoltarea, dominarea existenţei sociale asupra fundamentului ei biologic (şi, prin aceasta, asupra existenţei fizico-chimice) nu se manifestă aşadar, ca în cazul naturii organice, într-o schimbare a formei, ci se concentrează într-o schimbare a funcţiei în cadrul aceleiaşi forme. Reproducţia fizică a omului ca fiinţă biologică este şi rămîne fundamentul ontologic al oricărei existenţe sociale. Desigur, acesta este un fundament al cărui mod de existenţă este transformarea sa neîntreruptă în ceva tot mai pur social; aşadar, pe de o parte o creare de sisteme (complexe) de mijlocire pentru realizarea acestor transformări şi pentru ancorarea lor dinamic-funcţională în realitate, pe de altă parte, acţiunea retroactivă a acestui mediu creat de specia umană asupra creatorului său, de data aceasta, desigur, într-un mod nemijlocit ontologic, sub forma unui efect de transformare pe care fiecare individ în cadrul propriei sale activităţi îl suferă din partea obiectelor acestei activităţi, el fiind astfel socializat în existenţa sa biologică.

Încă la acest nivel apare deosebirea structural-dinamică esenţială dintre natura organică şi existenţa socială, întrucît, în cadrul acesteia din urmă, deşi conexiunea dintre reproducţia ontogenetică şi cea filogenetică este mult mai complicată, mai mediată, mai indirectă decît în cadrul celei dintîi, în schimb ea îşi dezvăluie — poate tocmai de aceea — mai bine mecanismul. Am indicat, atunci cînd am analizat munca, momentul genericităţii care este prezent în aceasta. Generalizarea, apărută odată cu crearea a ceva cu totul nou — acest nou neavînd nimic analog în procesul de reproducţie din natură, căci el nu este produs în mod spontan de către forţele „oarbe", ci este

creat printr-o instituire teleologică conştientă, în sensul literal al cuvîntului — chiar dacă la început a existat ca act singular, transpune procesul muncii şi produsul muncii în sfera genericităţii. Tocmai deoarece această genericitate este implicit conţinută în germene, chiar şi în cel mai primitiv proces şi produs al muncii poate lua naştere acea dinamică, mai mult sau mai puţin spontană, care pornind de la muncă duce în mod irezistibil la diviziunea muncii şi la cooperare. În modul acesta ia naştere însă o formă de genericitate eficace din punct de vedere social care, din momentul în care este prezentă, acţionează într-un mod retroactiv şi permanent asupra muncii însăşi, şi anume atît prin faptul că ea se impune în fiecare act de muncă, conform importanţei tot mai concrete a diviziunii muncii, modificîndu-i şi amplificîndu-i genericitatea, cît şi prin transpunerea celui ce munceşte într-un mediu de socialitate progresivă, mediu care are o influenţă tot mai mare asupra instituirilor teleologice ale muncii fiecărui individ. Dacă luăm în considerare o formă evoluată pe care dezvoltarea socială a avut-o cu mult înaintea capitalismului contemporan, observăm în mod obiectiv o amplificare neconteniă, atît extensivă cît şi intensivă, a genericităţii ; acest lucru se produce astfel încît componenta generică cunoaşte o amplificare nu numai la nivelul muncitorului individual, dar ea i se opune muncitorului ca o realitate dinamică şi dinamic structurată de obiecte, relaţii, mişcări reale etc., care este percepută subiectiv ca o realitate obiectivă, independentă de conştiinţa sa (este vorba chiar de complexul schiţat de noi, alcătuit la rîndul său din complexe).

Această lume îi apare omului ca un fel de o a doua natură, ca o existenţă total independentă de gîndirea şi voinţa sa. Din perspectiva praxisului cotidian şi a gnoseologiei care generalizează acest praxis, o astfel de viziune ar părea îndreptăţită. Abordînd însă această chestiune sub raport ontologic, se observă de îndată că a doua natură se prezintă în totalitatea ei ca fiind o transformare a celei dintîi, transformare realizată de specia umană însăşi, că ea se opune omului care trăieşte această a doua natură ca produs al propriei sale genericităţi. Marx, sprijinindu-se pe geniala intuiţie a lui Vico, a exprimat această stare de lucruri în felul următor : „istoria omenirii se deosebeşte de istoria naturii prin aceea că pe cea dintîi am făcut-o noi,

pe cînd pe cea de-a doua nu“ [43]. Desigur, în felul acesta nu este anulată existența independentă de conștiință a celei de a doua naturi. Ea este tocmai realizarea acestei genericități, așadar, întocmai ca și aceasta, o existență reală și în nici un caz o pură aparență. În abordarea din perspectiva unei științe particulare, se poate ivi iluzia că distincția făcută aici ar fi lipsită de importanță. Această iluzie persistă însă numai în cazul examinării unor detalii, examinări care nu vor, sau nu pot ține seama de totalitatea domeniului tratat de ele și care, de aceea, de îndată ce obiectivul vine în contact cu totalitatea sau este chiar generalizat filozofic, cad în mod necesar în erori și denaturări grosolane ale realității.

Din punct de vedere ontologic, înțelegerea faptului că lumea fenomenală există, ființează ontologic în cadrul celei de a doua naturi este tot atît de indispensabilă pe cît este luarea în considerație a importantelor deosebiri care înăuntrul existenței sociale separă esența de fenomen, ba chiar mai mult, le opun reciproc într-o contradicție netă. Să ne amintim de critica justă pe care Engels i-a făcut-o lui Feuerbach. În legătură cu raportul dintre esență și existență, Feuerbach spune : „Existența este afirmarea esenței. *Ceea ce este esența mea este existența mea.* Peștele există în apă, dar nu poți separa esența lui de această existență... Numai în viața omenească existența se separă de esență, *dar numai în cazuri anormale, nenorocite*“. Este evident că Feuerbach nu a acordat atenție tocmai deosebirii foarte importante dintre esență și fenomen la nivelul existenței sociale, deși materialist fiind, el nu se îndoiește de caracterul existențial al fenomenului. Engels dă, pe bună dreptate, celor spuse de Feuerbach următoarea replică : „Frumoasă apologie a stărilor existente. Cu excepția cazurilor nefirești, a puținelor cazuri anormale, îți place să fii la vîrsta de 7 ani paznic într-o mină de cărbuni, să stai 14 ore singur în întuneric, și pentru că aceasta este existența Ta, este și esența Ta... Este «esența» ta să fii subordonat unei ramuri de muncă“ [44]. Am evidențiat în alte contexte importanța acestei distincții și va trebui să mai revenim asupra ei mai pe larg. Aici a fost necesar să prezentăm această contradicție numai întrucît altfel ar fi fost înțeles greșit caracterul lumii sociale, de a fi creată de oamenii înșiși, esența

[43] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 381.
[44] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 585.

ei, de a fi realizarea genericității ; acest lucru ar fi atras după sine aceeași deviere de la realitate, indiferent dacă înțelegerea greșită a faptelor ar fi avut loc în direcție subiectivistă sau obiectivistă.

Orice reproducție filogenetică are drept bază de existență reproducția ontogenetică. Dar nu din această perspectivă foarte generală se dezvăluie contradicția, în principiu foarte importantă, dintre natura organică și existența socială. Pe cît este de adevărat că reproducția filogenetică se desfășoară ca permanentă conservare și transformare a speciilor și categoriilor, că ea poate produce un mediu al complexului de complexe în calitate de purtător al ei, pe atît este de adevărat că fără reproducția ontogenetică a indivizilor, care întrupează în sens nemijlocit existentul, nu poate avea loc niciodată nici un fel de reproducție filogenetică. Aceasta înseamnă că condițiile lor de existență au în mod necesar o prioritate ontogenetică în raport cu toate celelalte manifestări ale respectivei sfere de existență. În ceea ce privește natura organică acesta este pur și simplu un truism. Datorită însă caracteristicii pe care o are existența socială — caracteristică pe care tocmai am schițat-o — situația pare să fie la acest nivel mai complicată. Această aparență dispare însă în mod necesar dacă reflectăm mai întîi la faptul pur al reproducției ontogenetice, fără a lua în considerare consecințele sale necesare. Căci este evident faptul că acest proces de reproducție are în mod insuprimabil o bază pur biologică. Pentru ca toate acele manifestări de viață, foarte complicate, care constituie în totalitatea lor existența socială să devină realitate, este necesar ca mai întîi ființa umană să-și poată reproduce biologic existența ei. Mai înainte, am arătat că reproducția devine tot mai socială, dar, în același timp, am constatat că o astfel de socializare continuă nu poate duce niciodată la dispariția bazei biologice. Chiar dacă procurarea și prepararea hranei este condiționată social, hrănirea rămîne totuși un proces biologic care are loc conform necesităților omului în calitate de ființă biologică. De aceea, așa cum am arătat, Marx subliniază permanent importanța acestui proces de reproducție ca bază insuprimabilă a existenței sociale. Este de prisos să repetăm — o facem totuși din cauza prejudecăților larg răspîndite în acest domeniu — că din prioritatea ontologică a unui mod de existență în raport cu altul nu decurge nici un fel de atitudine, pozitivă

sau negativă, în cadrul unei ierarhii valorice oarecare. Aici este vorba de pura constatare a faptului că reproducerea biologică a vieţii constituie baza de existenţă a tuturor manifestărilor de viaţă, că prima este posibilă fără acestea din urmă, dar că invers nu.

Opoziţia reală care se manifestă împotriva acestui fapt simplu nu decurge, desigur, din el însuşi, ci din natura sa specifică în cadrul existenţei sociale, cu alte cuvinte, ea se datorează socializării neîntrerupte a existenţei biologic-umane, socializare care face ca, cu timpul, din reproducţia ontogenetică să ia naştere înăuntrul existenţei sociale un întreg complex : este vorba de sfera economiei. Cu cît activităţile umane — care, în ultimă instanţă satisfac necesităţile reproducţiei biologico-ontogenetice a omului — devin mai socializate, cu atît mai puternic se manifestă rezistenţa gîndirii faţă de recunoaşterea acestei priorităţi ontologice a sferei economice faţă de celelalte sfere. În realitate, argumentele împotriva acestei recunoaşteri nu sînt niciodată temeinice. Căci, în majoritatea covîrşitoare a cazurilor, este vorba de judecăţi pe baza unei ierarhii valorice cu care prioritatea ontologică de care am vorbit aici nu are nimic comun. Desigur, de toate acestea este vinovat şi marxismul vulgar, care, preluînd adesea — conştient sau inconştient — teze ale vechiului materialism („omul este ceea ce mănîncă“ etc.), face din prioritatea ontologică o ierarhie valorică şi, ca atare, ignoră esenţa problemei. Şi mai rău este atunci cînd se recurge la argumente psihologice. Căci este cît se poate de evident că, cu cît mai complicate şi mai mediate social sînt structurile pe care producţia şi consumul le dezvoltă spre a realiza reproducţia ontogenetică a fiecărui individ, cu atît mai puţin este acceptată de către conştiinţă această reproducţie, precum şi prioritatea ei, în planul existenţei, în raport cu toate celelalte manifestări de viaţă. Pentru a dezvălui această mascare psihologică a faptului ontologic primar, putem lua ca martor demn de încredere în această chestiune pe Lenin. După insurecţia din iulie 1917, el a fost nevoit să se ascundă la un muncitor din Petrograd. Odată, în timp ce se aflau la masă, acesta i-a spus lui Lenin : „Ia te uită ce pîine frumoasă. Se vede treaba că «ei» nu mai au acum curajul să ne dea pîine rea. Nici nu ne-ar fi trecut prin minte că la Petrograd se poate da pîine bună“. După cum vedem, nici aceste reflecţii ale muncitorului nu se referă la legătura nemijlocită dintre pîine şi repro-

ducţia biologică ; acum este vorba de un raport mijlocit social, din moment ce pe el îl preocupă legătura dintre lupta de clasă şi calitatea pîinii, cu toate că în spatele acestuia se întrevede adevăratul raport ontologic. Reflexia pe care o face Lenin asupra acestei remarci este următoarea : „La pîine nu mă gîndisem. Pentru mine, un om care nu ştia ce-i lipsa, pîinea era ceva de la sine înţeles, un fel de produs accesoriu al muncii publicistice. La ceea ce constituie baza, la lupta de clasă pentru pîine, gîndul te duce numai printr-o analiză politică făcută pe o cale extrem de complicată şi de întortocheată“ [45]. După cum vedem, l-am putea cita ca martor, din punct de vedere „psihologic“ chiar pe Lenin, pentru a arăta că pentru existenţa şi acţiunea omului nu este de o importanţă primordială faptul că se hrăneşte şi în ce mod.

Colaborarea dintre activităţile umane care servesc reproducţiei ontogenetice a oamenilor se desfăşoară în două direcţii : pe de o parte, realizarea practică a acestei reproducţii, iar, pe de altă parte, luarea unor măsuri de siguranţă pentru ca existenţa oamenilor să fie suficient de bine apărată. Este clar că atîta timp cît apărarea vieţii umane împotriva animalelor sălbatice a jucat un rol important, vînătoarea a fost una dintre primele forme de cooperare, ea fiind o activitate care servea ambelor direcţii ale reproducţiei ontogenetice. (Legendele despre Heracle reflectă tocmai această perioadă a unităţii vitale dintre vînătoare şi război.) Abia atunci cînd apărarea vieţii a devenit o apărare îndreptată, în principal, împotriva altor comunităţi umane şi, îndeosebi cînd sclavajul a făcut necesară apărarea *statu-quo*-ului social, pe plan interior, iar războaiele au însemnat dobîndire de sclavi sau transformare în sclavi, se produce o diferenţiere netă, la nivelul scopurilor instituite şi al metodelor. Distincţia dintre violenţă şi economie — fetişizată într-o opoziţie radicală — joacă în istoriografie un rol important, dar de cele mai multe ori duce la încîlcirea tuturor conexiunilor. Aceasta se datorează în primul rînd faptului că poziţiile idealist-ideologice sînt incapabile să înţeleagă contradicţia dialectică reală dintre violenţă şi economie, contradicţie care, în acelaşi timp, implică împletirea strînsă a acestora, interacţiunea lor reciprocă,

[45] V. I. Lenin. *Opere complete,* vol. 34, Editura politică, Bucureşti, 1965, p. 338.

economia fiind momentul predominant. Opoziția cea mai puternică apare în general tocmai împotriva acestui fapt. Încă Engels l-a ironizat pe Dühring, servindu-se în acest sens de analogia amuzantă a poziției lui Robinson față de Vineri [46]. Asemenea opoziții rigid-metafizice ignoră înainte de toate faptul — de o importanță decisivă și pe care l-am evidențiat deja la nivelul sferei juridice — că deși, în ultimă instanță, diferitele complexe sociale sînt dependente de economie în calitate de reproducție primordială a vieții umane, nici un complex nu ar putea exista și funcționa dacă nu și-ar dezvolta principii și metode specifice de acțiune, de organizare etc. Această autonomie a oricărui complex-parte social,. deosebit de pregnantă în sfera tacticii militare și a teoriilor militare, nu înseamnă însă niciodată independența față de structura și dinamica respectivei trepte de dezvoltare a societății. Dimpotrivă, genialitatea comandanților și teoreticienilor militari constă tocmai în aceea că ei sînt capabili să sesizeze momentele noi ale sferei economiei în dezvoltarea social-istorică, momente care, transpuse în strategie, tactică etc., pot duce la înnoiri fundamentale în domeniul lor. În timp ce cercetătorii autentici ai istoriei sesizează just aceste momente reale ale noului, apar diverse teorii, care fie că falsifică în mod subiectivist faptele susținînd „atemporalitatea“ geniului, fie că ajung să fetișizeze tehnica într-un mod obiectivist. Fetișizarea pornește în acest al doilea caz de la faptul că tehnica — atît în industrie cît și în război — este înțeleasă nu ca moment al dezvoltării economice, ci, îndeosebi astăzi, ca fapt independent, ineluctabil al epocii contemporane, cam în același fel în care polisurile au văzut în aur, cu admirație și uimire, o forță naturală fatală, independentă de puterile omului.

Marx a înțeles într-un mod clar și diferențiat conexiunea existențială prezentă aici. Pornind de la prioritatea ontologică a reproducției vieții umane, el a putut să întrevadă într-un mod corect și concret conexiunea specifică dominantă aici. Să ne amintim că el relevă particularitatea sferei juridice prin indicarea faptului că aici conexiunile economice sînt reflectate necesar într-un mod inadecvat, și tocmai această inadecvare constituie punctul de plecare metodologic pentru reglementarea într-un mod social avantajos a acelei părți a praxisului uman care trebuie

---

[46] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 161.

abordată din punct de vedere juridic. Evident, punctul său de plecare îl constituie aici originea comună a războiului și a economiei în reproducția vieții umane, de unde rezultă utilizarea comună continuă a rezultatelor muncii, ale diviziunii muncii etc. Într-adevăr, Marx afirmă că, în anumite condiții, obiectivarea, dezvoltarea și extinderea rezultatelor muncii pot dobîndi în domeniul organizării războiului o formă mai avansată, mai pregnantă decît în domeniul economiei considerate în sens îngust. În acest sens, în *Introducerea* la *Bazele criticii economiei politice*, el consideră că rezolvarea acestei probleme constituie sarcina unei cercetări mai aprofundate, schițînd-o în felul următor : „*Războiul* a generat înaintea păcii forme mai dezvoltate ; modul în care anumite relații economice, cum ar fi munca salariată, folosirea mașinilor etc. s-au dezvoltat datorită războiului și în cadrul armatelor etc., înainte de a se fi dezvoltat în sînul societății civile. Raportul dintre forțele de producție și relațiile de schimb apare și el deosebit de clar în armată“ [47]. Într-o scrisoare adresată lui Engels în 1857, așadar în perioada cînd scria această lucrare, problema este prezentată detaliat : „Istoria armatei confirmă cum nu se poate mai pregnant justețea concepției noastre despre legătura dintre forțele de producție și relațiile sociale. În general, armata joacă un rol important în dezvoltarea economică. Așa, de pildă, salariul îl întîlnim pentru prima oară în armatele antice. De asemenea, la romani, *peculium castrense* este prima formă juridică prin care se recunoaște proprietatea mobilă a celor ce nu erau capi de familie. Tot astfel și sistemul breslelor își trage originea din corporațiile fabrilor. Tot aici găsim, pentru prima oară, folosirea pe scară largă a mașinilor. Și chiar valoarea specială a metalelor și folosirea lor ca bani s-au bazat inițial, pare-se, pe însemnătatea lor din punct de vedere militar. Și diviziunea muncii în cadrul unei ramuri a fost înfăptuită pentru prima oară în armată. În istoria armatei este rezumată foarte pregnant întreaga istorie a societății civile“ [48].

Desigur, nu este aici locul potrivit pentru a analiza în detaliu bogăția de probleme a acestui program de cer-

---

[47] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 42.

[48] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 29, București, Editura politică, 1968, p. 173.

cetare, dar este necesar să ne referim la importantul punct de vedere conform căruia anumite fenomene economice sau care sînt condiţionate într-un mod primordial economic, pot apare în război într-o formă mai dezvoltată decît în viaţa economică însăşi. Desigur, aceasta nu constituie o „minune“ şi nici un indiciu al independenţei sau al priorităţii absolute a războiului faţă de economie. Pentru a înţelege într-un mod adecvat fenomenul, este suficient dacă ne gîndim la maşinile de război folosite de armatele antice. Referindu-se la limitele producţiei antice, Marx a evidenţiat în repetate rînduri faptul că sclavia este incompatibilă cu utilizarea unor maşini cît de cît mai complicate. Or, armata este singurul domeniu în cadrul totalităţii sociale a antichităţii în care munca sclavilor nu putea juca un rol fundamental. Armata consta în acea epocă în esenţă din oameni liberi, astfel că multe din limitele pe care munca sclavilor le punea economiei antice dispăruseră. Mecanica, în mod necesar neaplicată în economie (ea nefiind, ca atare, dezvoltată nici în ştiinţa şi filozofia oficială), a avut un rol important în construcţia maşinilor de război. În felul acesta pot fi înţelese şi celelalte fenomene enumerate de Marx, ca fenomene particulare în cadrul dezvoltării economice. Specificul lor constă în aceea că ele se pot afirma chiar şi acolo unde viaţa economică propriu-zisă, împărţirea în clase care rezultă de aici, nu le-ar putea oferi un spaţiu normal de dezvoltare. Ele se încadrează totuşi în respectivul stadiu de dezvoltare a economiei, şi chiar dacă adesea depăşesc posibilităţile lui medii, aceasta nu are loc niciodată într-un mod independent, fără o determinare de către tendinţele fundamentale ale economiei. Ceea ce nu înseamnă, desigur — după cum am putut vedea în cazul maşinilor de război din antichitate — o dependenţă mecanică a lor de economie. De asemenea, natura concretă a fenomenului poate avea cu totul alt caracter : de pildă, scăderea limitelor normale de rentabilitate în capitalism datorată dezvoltării industriei constructoare de avioane în cele două războaie mondiale.

În general, în toate aceste cazuri este vorba de faptul că — în cadrul anumitor graniţe, pe care le trasează întreaga structură economico-socială — apărarea existenţei, tendinţele de expansiune revendicate din punct de vedere economic etc., transpun în realitate unele posibilităţi care în procesul de reproducţie normal ar fi rămas simple

posibilități. Fetișizarea tehnicii este, tocmai în acest caz, extrem de periculoasă. Ca și în cadrul economiei, unde tehnica este o parte importantă — dar întotdeauna numai o parte derivată — a dezvoltării forțelor de producție, în primul rînd a oamenilor (a muncii), a relațiilor interumane (diviziunea muncii, împărțirea în clase etc.), la fel categoriile militare specifice, cum este tactica și strategia, nu provin din tehnică, ci din transformările radicale la care sînt supuse relațiile umane economico-sociale fundamentale. Am arătat deja că superioritatea tehnicii militare antice asupra celei „civile" își are temeiurile în economia sclavagistă, de unde rezultă că deosebirile dintre ele au la bază aceleași determinații economico-sociale ale acestei formațiuni, excepția pe care o reprezintă domeniul militar neafectîndu-i cu nimic fundamentele. La fel stau lucrurile și cu dezvoltările inegale ale altor formațiuni. Chiar și „cazul paradigmatic" la care se referă pe plan istoric fetișizarea tehnicii și care se bucură de o anumită popularitate, de fapt este lipsit de bază din punct de vedere istoric : presupunerea că tactica feudală ar fi pierit în urma descoperirii și trecerii la utilizarea prafului de pușcă. Pe bună dreptate, Delbrück explică acest fenomen în felul următor : „Partea cea mai importantă, originea armelor de foc o las pentru volumul următor. Din punct de vedere cronologic, această cercetare are drept obiect evul mediu. Această armă nu a dobîndit, după cum am văzut, însemnătatea ei esențială, în ciuda unui secol și jumătate de utilizare, decît începînd cu anul 1477 : cavalerimea nu a fost înlăturată prin această descoperire, cum se afirmă uneori, ci, dimpotrivă, ea a fost înlăturată de către pedestrimea înzestrată cu arme albe, deși s-a încercat întărirea ei prin introducerea armelor de foc" [49]. Abia dezvoltarea capitalismului, noua stratificare socială determinată de aceasta, precum și consecințele ei asupra organizării, a tacticii și strategiei militare, au dat armelor de foc importanța lor copleșitoare. Importanța pe care o acorda Marx înțelegerii corecte a acestor conexiuni reiese dintr-o scrisoare, datînd din perioada elaborării *Capitalului*, adresată lui Engles : „Teoria noastră cu privire la determinarea *organizării muncii de mijloacele de producție* nu este nicăieri atît de strălucit confirmată ca în

---

[49] Hans Delbrück. *Geschichte der Kriegskunst*, vol. 3 (G. Stilke) Berlin, 1923, p. 668.

această industrie de masacrare a oamenilor“ [50]. În continuare Marx îi sugerează lui Engels să analizeze aceste conexiuni, într-un capitol ce ar fi urmat să fie semnat de Engels și inserat în lucrarea fundamentală a lui Marx, *Capitalul*.

Din punct de vedere ontologic, aici avem un caz tipic al raportului dialectic din realitatea socială pe care Hegel îl desemna ca identitate a identității și non-identității. Tocmai aici se poate observa cu ușurință faptul că cele mai importante descoperiri dialectice ale lui Hegel au doar într-o mică măsură un caracter primordial logic. Ele sînt, dimpotrivă, înainte de toate, constatări — generalizate în mod perspicace — ale unor conexiuni existențiale complexe și, ca atare, dezvăluie de cele mai multe ori, fapt care reise aici într-un mod deosebit de clar, structura specifică a existenței sociale. Căci, spre deosebire de natura organică, pentru existența socială este deosebit de caracteristic faptul că o trebuință, în ultimă instanță unitară, poate dezvolta — pentru satisfacerea ei, fără a-și pierde unitatea — „organe“ cu totul diferite între ele, în care unitatea originară este în același timp suprimată și conservată și care, de aceea, în structura lor internă, realizează în cele mai diferite forme această identitate a identității și non-identității. Caracterul particular al situațiilor ontologice apărute astfel nu trebuie mascat de o analogie cu ceea ce apare frecvent la animalele superioare, și anume cu folosirea diferențiată a unor organe care pot îndeplini diverse funcții. La oameni, această multifuncționalitate a organelor se amplifică și mai mult, în mod necesar. Dar acest lucru nu are legătură cu problema tratată aici. Din punct de vedere nemijlocit, iar la animale chiar în sine, această diferențiere rămîne în cadrul sferei de viață propriu-zise, la fel cum viața la nivel biologic nu poate ieși din cadrul acestei unități. Diferențierea se referă aici doar la modul diferit de a interveni în situații diferite în cadrul procesului de viață rămas unitar (de pildă, în cazul maimuței, modul în care membrele anterioare sînt folosite la cățărat, la apucarea obiectelor etc.). Din punct de vedere strict biologic, s-ar părea că în cazul omului avem de-a face cu un proces similar. Dar numai în aparență, căci biologicul constituie aici doar fundamentul pe care se constituie ceva cu totul

[50] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 31, Editura politică, București, 1971, p. 214—215.

diferit. Gîndindu-ne de pildă — pentru a rămîne la mînă — la scris, la cîntatul la vioară etc., este clar că aceste activități sînt, ce-i drept, fundamentate biologic, dar ele, tocmai prin particularitatea lor, depășesc în mod necesar biologicul. Desigur, elasticitatea mușchilor, reacția rapidă a nervilor etc. țin de condițiile psiho-fizice preliminare indispensabile cîntatului la vioară. Dar ceea ce este esențial în această activitate este că ea mijlocește în mod adecvat conexiunile unei lumi muzicale, că reușita sau nereușita ei este condiționată exclusiv de către legile interne ale acestei sfere, astfel că ea nu poate fi redusă la o diferențiere biologică a organelor.

Despre aceste probleme am mai vorbit. Ele se referă la specificul existenței sociale, la faptul că acele instituiri teleologice care sînt importante pentru reproducția omului și a speciei umane formează — la început în mod spontan, apoi elaborate și promovate în mod conștient — structuri dinamice reale, care fac ca aceste instituiri să devină tot mai eficace prin astfel de medieri. Am văzut modul în care, pe cale genetică, au apărut complexele sociale, precum și acțiunea acestora. Specificul influenței, cercetate de noi aici, pe care diferitele tipuri de complexe o exercită asupra reproducției ontogenetice — mijlocită social — a omului, constă în faptul că, deși condițiile dezvoltării impun o diferențiere largă, uneori extrem de profundă a acestora, în spatele lor, în ele însele rămîne întotdeauna ceva din unitatea originară. Această întrepătrundere și opoziție dintre complexe are în același timp un caracter dinamic. Niciodată nu se produce o separare definitivă, niciodată o unificare completă, cu toate că cele două procese interferează continuu. De aici rezultă bogăția infinit de variată a istoriei acestor complexe, istorie ce poate fi studiată tocmai în cazul războiului și al raportului dintre acesta și economia și structura socială din momentul respectiv. Acest tip de conexiuni devine — atît în ceea ce le apropie cît și în ceea ce le distinge — cu atît mai strîns și mai diferențiat cu cît mai mult se impun în viața socială categoriile specific sociale.

Pentru a pune și mai bine în evidență acest lucru, să ne referim la o altă determinație permanentă a acestei unități și diferențe, pe care nu am menționat-o pînă acum pentru a nu masca punctul de plecare al reproducției ontogenetice a omului prin unele determinații sociale spe-

ciale. Avem în vedere relația dintre diferențierea societății în clase ca urmare a dezvoltării economice și acțiunea pe care această diferențiere o exercită asupra acestei dezvoltări. Legătura cu reproducția ontogenetică este ușor vizibilă : deja producerea în cadrul muncii a ceva nou ridică existența socială deasupra naturii ; faptul că această muncă reprezintă o formă calitativ nouă a schimbului de substanțe cu natura este subliniat deja de elementul nou care apare la nivelul ei. Dacă dezvoltarea muncii, ca și diviziunea muncii care decurge din ea, dă naștere, pe trepte de dezvoltare mai înalte, unui element la fel de nou din punct de vedere calitativ, și anume faptului că omul este în stare să producă mai mult decît are nevoie pentru propria reproducție, atunci este necesar ca acest fenomen economic nou care apare în societate să cheme la viață structuri cu totul noi, și anume structura de clasă și tot ceea ce decurge din aceasta. Stratificarea în clase este răspunsul social la întrebarea economică : cui trebuie să aparțină ceea ce a fost produs peste cerințele de reproducție ale vieții, iar această stratificare, o dată apărută, domină — cel puțin pînă azi — dezvoltarea socială a umanității. În *Manifestul Partidului Comunist*, Marx și Engels au dat prima formulare a acestor stări de fapte, formulare care a rămas celebră : „Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul și calfa, într-un cuvînt asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă, cînd ascunsă, cînd fățișă, o luptă care de fiecare dată se sfîrșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți, sau prin pieirea claselor aflate în luptă" [51]. Pentru a reveni la problema noastră să menționăm că prima formă de apropriere a muncii care depășește autoreproducția este, bineînțeles, violența. Organizarea acesteia — care servea inițial apărării sau extinderii spațiului natural de reproducție al oamenilor — dobîndește acum o nouă funcție, și anume pe aceea de a asigura aproprierea muncii care depășea nevoile de autoreproducție ale altor oameni. Dacă transformarea în sclavi a oamenilor ar mai putea fi considerată drept un simplu produs secundar al războiului (deși unul dintre scopurile lui era, nu arareori, obținerea de sclavi), organizarea și garantarea muncii sclavilor se face cu ajutorul complexului considerat de noi sferă

[51] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 466.

juridică. Să ne amintim de consideraţiile lui Engels pe care le-am citat şi în care este vorba de „oameni înarmaţi" şi de „anexele lor concrete, închisorile şi instituţiile represive de tot felul", într-un cuvînt de aproprierea prin violenţă a supramuncii sclavilor.

În felul acesta, în existenţa umană ia naştere o nouă categorie, de asemenea necunoscută în natura organică : apărarea existenţei nu mai înseamnă doar apărarea respectivei comunităţi umane, şi, în cadrul ei, a membrilor care o compun (aici sînt încă vizibile determinaţii naturale socialmente modelate), ci ea se orientează către „interior", devine apărarea respectivei formaţiuni economice împotriva celor care, în forul lor „interior", nu pot fi de acord — din motive elementare al propriei existenţe — cu acest sistem şi cu funcţionarea lui şi care, prin urmare, trebuie consideraţi, în mod permanent, duşmanii lui potenţiali. Din punct de vedere al ontologiei existenţei sociale şi al dezvoltării ei interne, acest fapt are două consecinţe importante : în primul rînd, simpla conservare, în esenţă încă biologică, a propriei existenţe, şi posibilitatea reproducerii ei, se transformă în conservarea (şi încercarea de îmbunătăţire) a situaţiei economico-sociale. Din punct de vedere obiectiv, cele două aspecte pot fi separate unul de celălalt, iar viaţa ne arată nenumărate cazuri în care o astfel de separare este realizată de către împrejurări. Numai în individul care acţionează se produce tot mai mult o contopire, aparent nemijlocit indisolubilă, a celor două moduri de existenţă şi — ceea ce este foarte important pentru ontologia existenţei sociale, — la nivelul instituirilor teleologice ale individului situaţia socială devine progresiv preponderentă în raport cu viaţa biologică. În al doilea rînd, socializarea progresivă a existenţei sociale se manifestă în faptul că violenţa, atît a asupritorilor cît şi a asupriţilor, trece pe un plan secundar în viaţa cotidiană, iar locul ei este luat de reglementarea juridică, de adaptarea instituirilor teleologice la cerinţele respectivului statu-quo economico-social. După cum vom vedea, acesta este un proces extrem de îndelungat şi neuniform, deşi el începe să se manifeste încă pe primele trepte ale dezvoltării. (De pildă, rolul tradiţiei în ce priveşte statutul sclavilor domestici etc.) Să nu uităm însă că violenţa nu dispare niciodată, nici în statul dreptului „desăvîrşit", ci ea se transformă doar din ceva permanent actual în ceva predominant latent. Oamenii înarmaţi, de care vorbea

Engels, cedează locul oamenilor cu căşti, cum îi numeşte, Max Weber, ceea ce arată în mod clar că, în pofida variaţiilor — nicidecum neimportante — structura pe care am schiţat-o se reproduce, în esenţa ei, în continuitatea istoriei.

Desigur, pe lîngă acest cotidian există şi momente cruciale, momente fatidice ale dezvoltării, cînd lupta se dă pentru menţinerea sau pentru desfiinţarea unei atari forme de apropriere a supramuncii sau pentru repartizarea ei într-un alt mod, pentru o înlocuire a păturii sociale care beneficiază de ea. Marx a considerat întotdeauna, pe bună dreptate, că formele fundamentale ale acestei apropriERI constituie caracteristica economico-socială fundamentală a unei epoci, nota hotărîtoare care distinge diferitele formaţiuni. Atribuind acestor forme fundamentale de apropriere a supramuncii un rol dominant, Marx nu reduce problema structurii de clasă şi a luptei de clasă exclusiv la aceasta. Dimpotrivă, enumerarea cu caracter de proclamaţie politică din *Manifestul Partidului Comunist* menţionează — referindu-se de pildă la antichitate — nu numai contradicţia dintre stăpîni şi sclavi, ci şi pe cea dintre patricieni şi plebei, iar în alte pasaje Marx se referă adesea la raportul dintre creditori şi datornici, la rolul capitalului comercial şi al celui bănesc în cadrul acestui proces de dezvoltare. Această modalitate de examinare este valabilă, desigur, pentru toate formaţiunile, deoarece ea reflectă structura dinamică reală a respectivei existenţe sociale. Modificarea ordinii juridice în timpul războiului civil este un fenomen foarte complex, cu toate că o dată devenit actual, el reprezintă întotdeauna — sau cel puţin temporar în perioada crizelor acute — o simplificare prin care multiplele contradicţii sînt limitate la un anumit complex de probleme. Desigur, nu putem nici măcar enumera varietatea nesfîrşită de situaţii şi tipurile lor. Important este să se releve că în toate tipurile de transformări ale structurii sociale — realizate treptat sau exploziv, prin folosirea făţişă sau disimulată a violenţei — hotărîtor este „în ce mod se va dispune de supramuncă". Din punctul de vedere al acestei probleme centrale, este tot una dacă ne referim la concesiile pe care patricienii romani le fac plebeilor, la înfrîngerea de către toate păturile capitaliste, cu ajutorul poporului, a monopolului capitalului bănesc (cum s-a întîmplat în 1848 în Franţa) sau la legiferarea în Anglia a zilei de muncă de zece ore. „Tot una" semnifică

însă în acelaşi timp unică schimbare, şi anume permanenta transformare. Căci, dezvoltarea economică atrage după sine apariţia unor noi forme de supramuncă, de apropriere a acesteia (precum şi garanţiile juridice ale acestei apropriери), a unor noi forme de repartizare a acestei supramunci între diferitele grupuri şi pături de exploatatori. Ceea ce persistă de-a lungul acestei dezvoltări inegale şi pline de contradicţii, ca substanţă a dezvoltării în cadrul transformării ei continue, se reduce la aproprierea şi — ca urmare a dezvoltării forţelor de producţie — la creşterea cantitativă şi calitativă a ceea ce este apropriat. Socialismul se deosebeşte de celelalte forme de societate „doar" prin aceea că aici singurul subiect al aproprierii devine societatea ca atare în totalitatea ei, că de aceea această apropriere încetează să mai fie un principiu pentru diferenţierea relaţiilor dintre indivizi, dintre grupuri sociale.

În aceasta şi numai în aceasta se manifestă caracterul de moment predominant al existenţei economice, al activităţii economice în raport cu toate celelalte complexe sociale. Aceasta nu anulează, desigur, autonomia, caracterul specific al diferitelor complexe, pe care l-am relevat mai sus. Dar această autonomie îşi poate dobîndi particularitatea ei specifică, se poate impune ca autonomie autentică numai în cadrul dinamicii concrete a dezvoltării economice, numai reacţionînd concret faţă de aceasta şi realizînd ceea ce această dezvoltare revendică pe plan social, opunîndu-se — în condiţii subiective şi obiective concrete — tendinţelor ei concrete. Reprezentarea idealist-fetişizantă a unei independenţe absolute a complexelor particulare, atît de frecventă în ştiinţele istorice şi sociale, are la bază o viziune îngust-reificată asupra economicului ; această reificare, pornind de la existenţa reală a unor legităţi stricte la nivelul acestei sfere, uită că economicul nu este o realitate pur obiectivă, indiferentă în raport cu existenţa noastră (cum este, de pildă, natura anorganică), ci, dimpotrivă, este sinteza legică a actelor teleologice pe care fiecare dintre noi le realizează într-un mod neîntrerupt de-a lungul vieţii şi care, sub ameninţarea pieirii fizice, trebuie realizate în mod continuu. Aşadar, aici nu este vorba de a opune o lume obiectuală pură (legică) unei lumi a subiectivităţii „pure", a deciziilor şi faptelor pur individuale, ci este vorba de complexul dinamic al existenţei sociale care are la bază din punct de

vedere faptic — atît înăuntrul cît și în afara vieții economice — instituirile teleologice individuale. Repetăm din nou că prioritatea ontologică a unui anumit tip de existență, în raport cu celelalte, nu are nimic de a face cu problema valorii. Pe de altă parte, trebuie rupt cu reprezentarea, de asemenea reificată — care provine din opoziția abstractă față de reificarea capitalistă — după care izolarea mentală progresivă a individului față de mediul său social ar putea favoriza pretinsa sa independență, ar duce la creșterea bogăției și forței individualității, ba ar putea chiar da naștere acesteia. Cu cît o individualitate este mai bogată și mai puternică, cu atît răspunsurile pe care ea le dă vieții sînt mai multiplu legate de existența ca atare a societății în care trăiește, cu atît mai mult aceste răspunsuri — chiar dacă ele sînt negative față de tendințele epocii — sînt generate de către problemele epocii. Strategia și tactica lui Napoleon, teoria lui Clausewitz în domeniul războiului, codul lui Napoleon în domeniul dreptului, toate își datorează originalitatea tocmai acestui caracter al lor de răspunsuri concrete la marile probleme concrete ale epocii. Ceea ce este valabil pentru individ este cu atît mai valabil pentru sinteza instituirilor individuale în cadrul unui complex social, pentru autonomia autentică a respectivului complex. În toate domeniile se produc revoluții metodologice fecunde cu un cîmp larg de acțiune, care preced și realizează scopuri economico-sociale prioritare. Așadar, dacă tînărul Marx afirma că fenomenele ideologice nu au o istorie independentă [52], el nu înțelegea prin aceasta dependența mecanică a acestor fenomene de dezvoltarea economică, nici posibilitatea derivării lor schematice din această dezvoltare, ci nu făcea decît să constate unitatea — amintită de noi în mai multe rînduri — a procesului istoric ca continuitate ontologică, în ciuda caracterului său contradictoriu și în mod necesar inegal.

Dar și în această chestiune a autonomiei fiecărui complex-parte trebuie să evităm o viziune uniformizatoare ; căci, din punct de vedere existențial, influența complexelor aflate în interacțiune este extrem de diferită, iar, pe de altă parte, rolul concret de moment predominant nu se afirmă întotdeauna și peste tot în același mod. Aici nu putem decît să ne referim pe scurt la faptul că direcția

[52] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 26—27.

dezvoltării economice este mult mai mult modificată de structura și de lupta de clasă decît de interacțiunea cu oricare alt complex. Ce-i drept, este de la sine înțeles că dezvoltarea economică determină în ultimă instanță raportul de forțe dintre clase și, odată cu aceasta, rezultatul acestor lupte. Acest lucru este valabil însă numai în ultimă instanță, căci — după cum vom mai vedea din considerațiile care urmează — cu cît clasele sînt mai dezvoltate în sens social, cu cît mai departe au fost împinse granițele naturii de către existența lor socială, cu atît mai mare este rolul factorului subiectiv în luptele de clasă, al transformării clasei în sine într-o clasă pentru sine ; acest lucru se referă nu numai la nivelul ei general de dezvoltare, ci și la aspectele ei detaliate, inclusiv la personalitățile conducătoare din acel moment, al căror caracter — conform lui Marx — este întotdeauna întîmplător [53]. Desigur, pentru dezvoltarea economică a unei țări nu este indiferent dacă dintr-o situație de criză revoluționară, provocată de însăși dezvoltarea economică, iese învingătoare o clasă sau cealaltă, care începe să organizeze societatea (să promoveze sau să frîneze anumite tendințe economice active) într-un fel sau altul. Direcțiile de dezvoltare profund divergente care apar aici sînt puse foarte bine în lumină de dezvoltarea capitalismului în Europa occidentală — dacă se compară, de pildă, dezvoltarea Germaniei cu cea a Franței și Angliei. În felul acesta noi nu am reduce tendințele istoriei la acea „unicitate" irațională, cum procedează îndeosebi istoriografia germană de la Ranke încoace. Apariția capitalismului în urma descompunerii societății feudale este și rămîne o necesitate ineluctabilă. Dar a vedea în caracterul inegal al acestei treceri simple nuanțe, variații neesențiale ale realizării legilor este o falsificare a adevărului, a esenței istoriei, nu mai puțin însemnată decît „unicitatea" susținută de adepții lui Ranke, avînd însă un sens opus.

Interacțiunea dintre sfera războiului și cea a dezvoltării economice decurge în general asemănător, deși la nivel concret, foarte diferit. Dezvoltarea economică constituie momentul predominant în cadrul acestei interacțiuni, întrucît pe ea se bazează întreaga organizare a armatei, armamentul, tactica etc. Firește, aici pot să apară situații foarte variate, problema care se pune (și la care

---

[53] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 33, Editura politică, București, 1975, p. 199.

pot răspunde, desigur, doar cercetările concrete) este în ce măsură aceste situaţii variate au la bază faptul că, după cum am văzut, în cadrul uneia şi aceleiaşi formaţiuni sînt posibile mari neuniformităţi ale dezvoltării. În măsura în care acest complex acţionează în exterior — acţiunile militare ale războaielor civile sînt determinate în ultimă instanţă de structura de clasă, de formele luptei de clasă, în ciuda interacţiunilor existente în mod neîndoielnic — baza lui o constituie respectiva structură socială în totalitatea ei, structură determinată în ultimă instanţă economic. Nivelul şi dinamica dezvoltării acestei totalităţi decid soarta luptei armate dintre popoare. Desigur, şi aici acest lucru este valabil numai în ultimă instanţă. Căci in istorie se întîmplă adesea ca o formaţiune aflată pe o treaptă inferioară să învingă în cîteva sau într-o serie de bătălii o formaţiune cu un grad superior de organizare (desigur, pentru ca în cele din urmă să fie învinsă de către aceasta). Să ne gîndim, de pildă, la gali şi la republica romană, la tătari şi la feudalism etc. (Lunga perioadă de slăbiciune a Rusiei se explică tot prin structura ei socială mai înapoiată.) O situaţie asemănătoare se constată şi în alte cazuri. Turcii au fost adesea superiori armatelor feudale ; numai monarhia absolută a putut repurta victorii într-adevăr decisive asupra lor. Războiul este prin urmare, dintr-o perspectivă mai largă, un mijloc care realizează şi accelerează (desigur, uneori frînează) dezvoltarea economico-socială generală. Rolul activ al acestui complex în cadrul totalităţii sociale, în interacţiune cu dezvoltarea economică constă în aceea că urmările unei victorii sau ale unei înfrîngeri pot modifica pentru o perioadă de timp (mai lungă sau mai scurtă) cursul economic general. Aici rolul economiei ca moment predominant se manifestă mai pregnant decît în lupta de clasă.

Nu putem aborda aici varietatea reacţiilor care apar în cadrul diferitelor complexe. Aceste scurte referiri au fost necesare doar pentru a ilustra situaţia specială pe care o are structura de clasă şi — într-un mod mai puţin pregnant — sfera războiului în raport cu economia. La nivelul celorlalte complexe nu pot fi găsite interacţiuni de o asemenea intensitate şi calitate, cu atît mai puţin cu cît aceste sfere sînt mai spirituale, cu cît gradul lor de mijlocire în raport cu economia este mai ridicat şi mai complicat. Ar fi însă cu totul fals ca, pornind de aici, să tragem concluzia că relaţia acestor complexe cu economia

ar fi o determinare simplă a acestora şi nu o interacţiune vie, că modul lor de manifestare, dezvoltarea lor etc. ar putea fi pur şi simplu derivate, deduse din economie. Specificul fiecărui complex pe care l-am stabilit — şi anume faptul că el poate reacţiona la impulsul care determină mişcarea generală a existenţei sociale în economie numai în felul său propriu — dezvăluie caracterul în mod necesar particular al acestor reacţii. De aici pot lua naştere unele forme proprii ale dezvoltării inegale, cum este de exemplu faptul că în cursul apariţiei capitalismului, dreptul roman a fost preluat de unele state, în timp ce de altele nu. Inegalitatea poate merge însă mult mai departe. Să ne referim, de pildă, la criza, pe care am menţionat-o mai sus. prin care trece feudalismul aflat în descompunere, în Germania. Lupta de clasă revoluţionară impulsionată de Reformă şi care s-a încheiat cu războiul ţărănesc, a eşuat. Decăderea feudalismului nu a fost urmată de apriţia unui stat modern sau a unei autentice monarhii absolute. Transformarea treptată a unităţilor feudale mai mari sau mai mici în miniaturi caricaturale ale monarhiei absolute a accentuat fărîmiţarea naţională. Astfel prilejul istoric al poporului german de a deveni naţiune a eşuat lamentabil. Dar primul produs ideologic al Reformei, în începuturile ei revoluţionare, traducerea *Bibliei* de către Luther, precum şi literatura iniţiată de aceasta, a dus la crearea limbii naţionale comune mult mai devreme decît a putut duce dezvoltarea capitalistă la înfăptuirea unităţii naţionale.

Istoria este plină de astfel de evenimente aparte, care se situează în afara liniei legice generale. La cunoaşterea lor adecvată poate conduce numai dialectica materialistă autentică, întrucît în toate reflectările ei mentale asupra realităţii, chiar şi în cele mai abstracte, este prezent caracterul ontologic real al existenţei sociale. Iată de ce ea este un tertium datur, de o importanţă hotărîtoare, atît în raport cu fetişizarea raţionalistă a legii, cît şi în raport cu interpretarea empiristă terre à terre, sau în raport cu abisurile găunoase ale iraţionalismului. Acest tertium datur respinge atît negarea legităţii sociale cît şi absolutizarea ei fetişizantă. În ciuda tuturor inegalităţilor şi contradicţiilor ei, existenţa-întocmai-astfel constituie atît punctul de plecare cît şi punctul terminus al oricărei încercări de a înţelege, în dinamica ei, existenţa în general şi existenţa socială în special. Punctul de plecare pare a

fi de la sine înțeles ; tot ceea ce vine în contact cu omul, deci și existența socială, îi este dat acestuia în mod nemijlocit ca existență-întocmai-astfel. Desigur, încă la nivelul acestui prim și nemijlocit contact dintre subiect și obiect, important este modul în care omul se raportează la această existență-întocmai-astfel, dacă el vede aici o problemă care poate fi rezolvată într-un mod concret ontologic, dacă el consideră existența-întocmai-astfel un simplu fenomen (sau chiar o simplă aparență), sau dacă el se oprește la nemijlocire ca la un ultim adevăr.

În general, această problemă nu mai prezintă pentru noi nici o noutate, ceea ce urmărim aici fiind doar concretizarea ei într-un mod corespunzător. Într-un alt context am definit legitatea, necesitatea ca fiind conexiuni care au drept caracteristică relații de tipul „dacă... atunci". Încă în această relație este implicată prioritatea ontologică, aici importantă, a existenței-întocmai-astfel a realității. Este necesar doar să recunoaștem că în existența socială complexul a cărui prioritate ontologică o accentuăm, lumea economicului, este în același timp domeniul în care legitatea evenimentului este vizibilă în modul cel mai pregnant. Aceasta întrucît ea reprezintă punctul în care se realizează o interacțiune indisolubilă între reproducția vieții umane și natura (organică și anorganică) unde, prin această mijlocire, omului îi este dată posibilitatea nu numai de a trăi legitățile naturii ca pe obiecte ale acesteia, dar, de asemenea, de a le cunoaște și, în urma acestei cunoașteri, de a le transforma în element, în mobil al propriei vieți. Nu este de mirare, așadar, că acest element atît de hotărîtor în viața umanității se dezvăluie, pe măsură ce umanitatea își constituie propriile ei forme de mișcare, tot mai mult ca un sistem de legități. Este tot atît de ușor de înțeles că astfel de sisteme de legi — atunci cînd sînt considerate din punct de vedere gnoseologic sau logicist — sînt reprezentate în sisteme închise în sine, a căror rațiune este dată de aceste legi legate între ele. În felul acesta se produce o inversiune ontologică, care este tipică pentru istoria dominării mentale a lumii de către om și care se manifestă permanent în istorie. La un mod foarte general, această răsturnare poate fi exprimată astfel : legitatea, necesitatea și, în dependență mentală de aceasta, raționalitatea unui proces, înseamnă în sine, în sens strict ontologic, că atunci cînd se întrunesc condițiile acestui proces, omul poate prevedea cursul lui regulat.

Necesitatea dominării mentale a unor atari procese determină gîndirea umană să elaboreze forme general-mentale ale posibilităţii, aceste forme putînd să devină instrumente excelente pentru reflectarea şi înţelegerea conexiunilor obiectuale. Iată de ce este foarte uşor de înţeles că concepţia asupra raţionalului a fost determinată de specificul acestora : raţional (în acest sens, necesar) este procesul care poate fi sesizat în mod adecvat cu ajutorul unor astfel de forme de gîndire. Să luăm ca exemplu istoria ştiinţelor naturii : multă vreme a fost considerat drept „necesar“ faptul că corpurile cereşti trebuie să se mişte pe o traiectorie circulară (forma „desăvîrşită“, în cel mai înalt grad „raţională“) ; mult timp, de asemenea, geometria părea să ofere cheia pentru înţelegerea legităţilor fizicii etc. Astăzi, astfel de tendinţe par a fi de mult depăşite. Dar gîndindu-ne la faptul cît de des se întîmplă ca analiza reală a unor fenomene reale să fie ascunsă de către formulele matematice, ba chiar şi eliminată de către acestea, vedem uşor că falsa considerare a formei „raţionale“ drept ultimă esenţă a existenţei, precum şi clasificarea fenomenelor plecînd de la „ratio“, prevalează încă asupra eforturilor de a trata aceste fenomene în existenţa lor întocmai-astfel concretă.

Aici ne ocupăm, înainte de toate, de existenţa socială (şi în cadrul acesteia, acum, de economie). În acest domeniu, caracterul eterogen insuprimabil al conexiunilor ce pot fi găsite drept raţionale, legice este mult mai pregnant decît în natură. Aceasta, întrucît fenomenul originar al economiei, munca, este — în planul existenţei — un punct de intersecţie al interacţiunilor dintre legităţile naturii şi cele ale societăţii. Orice muncă presupune cunoaşterea legilor naturii care guvernează obiectele şi procesele pe care instituirea teleologică a muncii urmăreşte să le valorifice pentru scopuri social-umane. Am văzut însă, de asemenea, că schimbul de substanţe dintre societate şi natură, realizat prin muncă, dă naştere de îndată unor forme specific sociale de legitate, care — în sine — nu au nici o legătură cu legile naturale, fiind complet eterogene faţă de acestea. E suficient să ne gîndim la timpul de muncă, în calitate de măsură a productivităţii muncii, pentru a vedea clar această eterogenitate existentă în cadrul unei conexiuni indisolubile. Desigur, aici iau naştere tot timpul noi interacţiuni, tot mai strînse : dezvoltarea forţelor productive ale muncii duce permanent la descoperirea unor noi legi-

tăți ale naturii sau la o nouă aplicare a celor deja cunoscute etc. Acest lucru nu anulează însă caracterul eterogen al acestor componente, ceea ce în munca dezvoltată se manifestă ca dualitate a componentelor tehnice și a celor economice. Aceste componente constituie o unitate ontologică reală, atît a procesului muncii cît și a produsului acesteia, numai conlucrînd permanent și influențîndu-se reciproc. Așadar, orice proces de muncă este determinat atît de legile naturii cît și de cele ale economiei ; dar procesul muncii (și produsul muncii) nu pot fi înțelese doar din însumarea și omogenizarea acestor legi, ci numai din acea existență-întocmai-astfel care ia naștere din aceste interacțiuni particulare, tocmai în aceste relații și proporții particulare etc. Din punct de vedere ontologic, această existență-întocmai-astfel constituie ceea ce este primordial, legile devenind eficace în mod concret abia ca purtători ai unor astfel de sinteze concrete, social existente.

Ceea ce este valabil pentru simplul fapt al muncii este cu atît mai valabil pentru dezvoltarea ei socială. Această dezvoltare se manifestă în amplificarea continuă a ambelor componente. Numărul legilor naturii ce pot și trebuie mobilizate în scopul producției economice crește permanent, dar în același timp procesul muncii intră într-o conexiune tot mai strînsă — atît extensiv cît și intensiv — cu forțele sociale și cu legile lor. Cu cît mai conturată devine această dezvoltare a celor două componente, cu cît mai complicată este, ca atare, constituția unei structuri și a unui proces social, cu atît mai evident apare prioritatea ontologică a existenței-întocmai-astfel a acestei structuri sau proces în raport cu legitățile particulare care fac posibilă existența. Este posibil, de pildă — lucru de care a fost deja vorba și va mai fi într-un mod și mai detaliat — ca unele procese, raporturi etc. extrem de asemănătoare (atunci cînd sînt considerate în mod izolat, în diferite conexiuni) să aibă consecințe de-a dreptul opuse : așadar, cursul legic necesar al acestora depinde mai puțin de proprietățile lor necesare, și mai mult de funcția pe care ele pot și trebuie să o îndeplinească în respectivul complex existent-întocmai-astfel. Marx descrie procesul de expropriere a țăranilor liberi din Roma antică, proces care, în sine, are multe trăsături comune cu acumularea primitivă a capitalului. Pe atunci însă, acest proces a dus la dezvoltarea economiei sclavagiste, la

apariţia unui lumpenproletariat urban. Marx conchide: „Astfel, evenimente de o analogie uimitoare, dar care s-au petrecut în împrejurări istorice diferite, au dus la rezultate complet diferite." El se foloseşte de acest exemplu pentru a ne avertiza de pericolul de a folosi „cheia universală a unei teorii generale, istorico-filozofice", de considerare a acesteia „mai presus de istorie" [54].

Este cît se poate de limpede că acest caracter ontologic este valabil nu numai pentru sfera economică, în sensul restrîns al termenului, ci pentru toate complexele care compun totalitatea societăţii. Această prioritate a existenţei-întocmai-astfel iese cu atît mai clar în evidenţă cu cît relaţiile unui astfel de complex cu economia propriu-zisă sînt mai mijlocite. Din punct de vedere metodologic, aceasta înseamnă, desigur, atît posibilitatea unei duble erori ontologice opuse cît şi necesitatea acelui *tertium datur* propus de noi. Să luăm, de pildă, conceptul general de naţiune. Ea poate fi foarte uşor interpretată ca un simplu fenomen-consecinţă al luptelor de clasă, dar o astfel de subsumare prea rectilinie şterge toate trăsăturile ontologice determinante ale naţiunii. Să nu uităm că noţiunea generală de naţiune constituită pornindu-se de la modul ei concret de manifestare, existent-întocmai-astfel, ne duce în mod necesar în fundătura unei generalităţi abstracte, care nu explică nimic. Este clar că numai pornind de la existenţa-întocmai-astfel a naţiunii, foarte diferită în epoci diferite, de la interacţiunea legilor a căror sinteză este ea de fiecare dată, trecînd apoi la transformările social-politice la care naţiunea este supusă în cursul transformării totalităţii sociale (aici, desigur, momentul predominant constituindu-l transformarea structurii economice), putem ajunge la cunoaşterea adecvată a realităţii ei.

Este de asemenea clar că această abordare ontologică a existenţei-întocmai-astfel, a complexelor sociale se leagă indisolubil de interpretarea ontologică dinamic-istorică a substanţialităţii — interpretare examinată deja de noi — ca autoconservare a unei esenţe care se transformă în cursul unei schimbări continue. Pentru înţelegerea corectă a acestei noţiuni de substanţă, este necesar ca ea să fie gîndită împreună cu caracterul istoric, din punct de vedere ontologic, primordial, al existenţei sociale. Vechea

---

[54] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 19, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 122.

reprezentare a substanţei, falsă şi îngustă, era strîns legată de o concepţie despre lume în general anistorică. Recunoaşterea abstractă numai a istoricităţii, oricît de importantă ar fi ea, nu schimbă această reprezentare, fapt vizibil în teologia creştină ca dualitate a istoricităţii şi atemporalităţii, dualitate care persistă timp îndelungat. Pentru a avea consecinţe reale şi fertile, interpretarea ontologică a istoricităţii trebuie să cuprindă toate domeniile. Atunci cînd Engels, în ultimii săi ani, a încercat permanent (dar zadarnic) să orienteze pe un făgaş dialectic interpretarea gnoseologică, falsă, vulgar-mecanicistă a priorităţii economicului, ca bază a marxismului, pentru ca înainte de toate să împiedice „deducerea logică din economie a oricărui fenomen social", el scria următoarele : „Statul prusian s-a format şi s-a dezvoltat de asemenea ca urmare a unor cauze istorice, în ultimă instanţă economice. Dar nu se poate susţine, fără a deveni pedant, că, dintre numeroasele state mici din Germania de nord, tocmai Brandenburgul a fost destinat de necesitatea economică şi nu şi de alţi factori... pentru rolul de mare putere, în care s-a întruchipat deosebirea economică, de limbă şi, de la Reformă încoace, chiar şi de religie dintre nord şi sud"[55].

4. Reproducţia omului în societate

Abia clarificarea unor astfel de probleme ne permite înţelegerea determinaţiilor autentice ale reproducţiei sociale în calitate de proces global. Aici este necesar să revenim la punctul nostru de plecare, şi anume la faptul că existenţa socială este un complex alcătuit din complexe, că reproducţia ei se află într-o interacţiune multiplă şi variată cu procesul de reproducţie al complexelor-părţi ; în cadrul acestei interacţiuni, complexele-părţi sînt relativ autonome, totalităţii revenindu-i întotdeauna o influenţă predominantă. Prin această constatare însă, procesul extrem de complicat care urmează să fie prezentat aici nu este nici pe departe caracterizat în mod satisfăcător. Fără a anula cele arătate pînă acum, este necesr să examinăm natura bipolară, în ultimă instanţă hotărîtoare a complexului de ansamblu. Cei doi poli care circumscriu mişcările de

[55] K. Marx şi F. Engels. *Opere alese*, vol. 2, Editura politică, Bucureşti, 1967, p. 460.

reproducţie ale acestui complex, determinîndu-le în sens pozitiv ca şi negativ, adică distrugînd vechile graniţe şi instituind altele noi, sînt, pe de o parte, procesul de reproducţie în totalitatea sa extensivă şi intensivă, iar pe de altă parte, indivizii a căror reproducţie constituie baza existenţei reproducţiei totale. Şi referitor la acest punct este necesară înlăturarea prejudecăţilor vulgar-mecaniciste ale succesorilor lui Marx. Majoritatea lor au făcut din legitatea obiectivă a economiei un fel de ştiinţă a naturii, au reificat şi fetişizat legile economice astfel încît individul apărea ca un obiect ce nu influenţa cîtuşi de puţin acţiunea acestora. Desigur, marxismul critică şi supraevaluarea excesivă a iniţiativelor individului, proprie filozofiilor burghezo-liberale. Deşi întemeiată, această polemică s-a transformat la succesorii lui Marx într-o caricatură. Iar încercarea — de pildă, de tip kantian — de corectare a ei a dat naştere unei copii pretins marxiste a dualităţii „lumilor" raţiunii teoretice şi a celei practice. În ultimii săi ani, Engels a încercat să împiedice o astfel de vulgarizare. Iată ce scrie el referitor la această problemă în scrisoarea din care am citat mai sus : „Dar din faptul că voinţele individuale — din care fiecare în parte nu vrea altceva decît ceea ce îi cer constituţia sa fizică şi împrejurările exterioare, în ultimă instanţă economice (fie ale sale personale, fie cele general-sociale) — nu realizează ceea ce vor, ci se contopesc într-o medie generală, într-o rezultantă comună, din acest fapt nu trebuie totuşi trasă concluzia că ele urmează să fie considerate nule. Dimpotrivă, fiecare în parte contribuie la această rezultantă şi, în această măsură, este cuprinsă în ea" [56].

În această chestiune trebuie făcută o distincţie clară între metodologia proprie cercetărilor particulare şi cea proprie cercetărilor ontolgice asupra procesului global. Este de la sine înţeles că cercetările stastistice sînt necesare şi în cadrul existenţei sociale, în care omul apare doar ca individ abstract, fiind luat în considerare numai ca atare în cadrul cunoştinţelor ce pot fi dobîndite astfel. Ar fi însă o mare greşeală să credem că o cunoaştere adevărată a societăţii ar putea să o realizeze doar astfel de cercetări. Chiar dacă acestea sînt utile pentru explicarea anumitor probleme particulare, în ce priveşte societatea însăşi un enunţ adecvat poate lua naştere numai dacă el

[56] Op. cit., p. 461.

vizează conexiunile reale, existente ale acesteia, dezvăluind esenţa lor reală. Omul în esenţa sa umană ţine tocmai de aceste conexiuni, esenţa sa fiind altceva, mai mult decît simpla singularitate a unei individualităţi. Anticipînd acum ceea ce vom dezvolta mai tîrziu, să arătăm că unul din conţinuturile principale ale istoriei este modul în care omul a evoluat de la simpla singularitate (ca exemplar al speciei) la omul real, la personalitate, la individualitate. O trăsătură specifică a acestei dezvoltări constă în aceea că, pe măsură ce comunităţile umane dobîndesc un caracter mai social, pe măsură ce acest caracter se accentuează, sporeşte numărul cazurilor în care omul poate figura ca astfel de singularitate abstractă. Desigur, el nu apare numai astfel. Imaginea ontologic corectă a omului în cursul dezvoltării sociale este, de asemenea, un tertium datur în raport cu cele două extreme fals-abstracte : pe de o parte, cea care concepe omul ca simplu obiect al legităţii economice (după modelul fizicii), falsifică realitatea ontologică în aceeaşi măsură ca şi ipoteza conform căreia adevăratele rădăcini ale determinaţiilor esenţiale ale existenţei umane ar fi independente, din punct de vedere ontologic, de existenţa societăţii, astfel încît în cazurile date ar fi necesară studierea interacţiunii a două entităţi (individualitate şi societate) care din punct de vedere ontologic sînt independente între ele.

Filozofia antică, cu excepţia celei din ultima perioadă a autodizolvării, nu a cunoscut această problemă. În dezvoltarea polisului, existenţa simultană şi inseparabilă a omului şi a societăţii era un adevăr de la sine înţeles. Nici multiplele contradicţii apărute cînd a început declinul polisului nu au putut zdruncina legătura ontologică inseparabilă dintre om şi cetăţeanul polisului. Iată de ce Aristotel a putut concepe ontologic, într-un mod şi azi valabil în ceea ce priveşte problemele centrale, esenţa raportului dintre om şi societate. Desigur, concepţia sa este valabilă doar în ceea ce priveşte reflectarea esenţei generale a problemei, căci situaţia obiectivă actuală, cu toate consecinţele ei subiective, a devenit calitativ alta. Nu este aici locul potrivit nici măcar pentru a schiţa transformările care au dus la situaţia de acum, cu atît mai mult cu cît vom vorbi curînd despre acest lucru din perpsectiva schimbărilor structurale ale dezvoltării economice şi a problemelor legate de acestea. Vom releva doar că noua situaţie socială obiectivă este aceea care (în ciuda tuturor

iluziilor şi erorilor mentale care decurg în mod spontan din ea) pune omul şi societatea în raporturi pur sociale, că ea este deci o consecinţă necesară a apariţiei capitalismului şi a procesului prin care acesta devine dominant, acestea fiind şi motivele pentru care ea a fost realizată abia de marea revoluţie franceză. Noul raport simplifică raporturile formaţiunilor anterioare, în mod „natural" complicat împletite, dar totodată în noua structură a conştiinţei oamenilor el apare ca dualitate a lui *„citoyen"* şi *„home" (bourgeois)* existentă în fiecare membru al noii societăţi.

Această situaţie a fost recunoscută chiar de tînărul Marx, fapt care reiese din articolul *„Contribuţii la problema evreiască"*, îndreptate împotriva idealismului lui Bruno Bauer : „Emanciparea politică este în acelaşi timp *descompunerea* vechii societăţi, pe care se sprijină orînduirea de stat înstrăinată de popor, pe care se sprijină puterea despotică. Revoluţia politică este revoluţia societăţii civile. Care este caracterul vechii societăţi ? Ea poate fi caracterizată cu un singur cuvînt : *feudalismul.* Vechea societate civilă avea un caracter *de-a dreptul politic,* adică elementele vieţii civile — de pildă, proprietatea, familia, felul de muncă — erau înălţate la rangul de elemente ale vieţii de stat sub forma puterii senioriale, a stărilor şi a corporaţiei. Sub această formă ele determinau raportul dintre individul izolat şi *totalitatea statului,* adică poziţia lui *politică,* adică poziţia lui de separare şi de izolare faţă de celelalte elemente componente ale societăţii. Căci acea organizare a vieţii poporului nu înălţa proprietatea sau munca la rangul de elemente sociale, ci, dimpotrivă, desăvîrşea *separarea* lor de totalitatea statului şi le constituia în societăţi aparte în sînul societăţii. În această formă a lor, funcţiile vitale şi condiţiile de viaţă ale societăţii civile erau totuşi politice, chiar dacă erau politice în sens feudal, adică separau individul de totalitatea statului şi transformau raportul *special* al corporaţiei lui faţă de totalitatea statului în propriul lui raport general faţă de viaţa poporului, iar activităţii civile determinate şi poziţiei civile determinate a individului îi imprimau un caracter general. Ca urmare a unei asemenea organizări, în mod necesar unitatea statului, ca şi conştiinţa, voinţa şi activitatea unităţii statului, adică puterea generală a statului, apare şi ea ca o funcţie *specială* a unui suveran izolat de

popor şi a slujitorilor lui“ [57]. În acest sens, în critica filozofiei hegeliene a dreptului, Marx definise societatea feudală drept *„democraţie a nelibertăţii“* [58].

Eliberînd toate forţele de care are nevoie pe plan social economia capitalistă, revoluţia franceză proclamă unitatea dintre om şi „homo oeconomicus“, existent deja din punct de vedere teoretic şi practic. „Nici unul din aşa-zisele drepturi ale omului — spune Marx — nu depăşeşte limitele omului egoist“, fapt cît se poate de consecvent din punct de vedere al fundamentului legal juridic al societăţii capitaliste. Marx ironizează idealismul lui Bauer, caracterizînd consecinţele mental-spirituale, social-morale ale acestei instituiri politice drept „enigmatice“ : „Şi mai de neînţeles devine acest fapt cînd observăm că viaţa civilă în stat, *comunitatea politică,* este redusă de către adepţii emancipării politice la rolul de simplu *mijloc* pentru păstrarea acestor aşa-zise drepturi ale omului ; că în felul acesta le *citoyen* este proclamat servitorul acestui homme egoist, iar sfera în care omul se comportă ca o fiinţă socială este coborîtă sub sfera în care el se comportă ca fiinţă particulară ; în sfîrşit, că nu omul ca citoyen este considerat ca omul *propriu-zis,* ca omul *adevărat,* ci omul ca bourgeois“ [59]. Această „enigmă“ se dezleagă fără greutate la nivelul praxisului social cotidian. Orice societate îi apare individului activ sub forma unor opoziţii sau, adesea, a unor antinomii care constituie baza acţiunilor sale, spaţii de acţiune pentru deciziile alternative ale vieţii şi practicii sale. Dintre aspectele cele mai caracteristice ale unei perioade face parte şi tipul unor atari conflicte care apar în ea, precum şi modul în care li se răspunde.

Cum aici nu facem o deducere sau o apreciere a valorizărilor care iau naştere pe plan social, ci sîntem încă la nivelul stabilirii pur ontologice a structurilor, proceselor etc., cazurile de valorizări negative sau de negativităţi valorice constituie pentru noi un material tot atît de caracteristic ca şi opoziţiile dintre acestea. În *Ideologia germană,* Marx prezintă un exemplu interesant al felului în care acest dualism, care pune pe bună dreptate tot ceea ce este egoist în sfera de existenţă a lui *bourgeois* şi alungă

---

[57] K. Marx şi F. Engels. *Opere,* vol. 1, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 402—403.
[58] Op. cit., p. 259.
[59] Op. cit., p. 401.

în sfera îndepărtată a lui *citoyen* orice judecată morală asupra acestuia, influențează comportamentul burghezului obișnuit : „Burghezul se comportă față de instituțiile regimului său ca evreul față de lege : el le eludează ori de cîte ori poate să o facă în fiecare caz în parte, dar vrea ca toți ceilalți să le respecte... Această comportare a burghezului față de condițiile existenței sale capătă una din formele ei generale în moralitatea burgheză“ [60]. N-ar fi însă exagerat dacă am afirma : aici avem de a face cu impertivul categoric al lui Kant așa cum se realizează el în praxisul burghezului obișnuit. Căci ceea ce prezintă importanță aici — fără a fi vorba nicidecum doar de un caz psihologic de ipocrizie — este că încălcarea de către individ a propriilor legi implică totodată o vie preocupare practică pentru reproducția lor nelimitată la scara societății.

Aceeași bază reală de viață dă naștere însă și unor teorii specifice despre om, societate și relațiile din cadrul ei, dar pentru noi este importantă nu falsitatea lor teoretică, ci faptul că o atare teorie putea să apară pe o astfel de bază. În *Sfînta familie*, Marx combate [61] teoria lui Bruno Bauer conform căreia individul trebuie privit ca atom al societății, statul avînd misiunea să asigure legătura dintre atomi. Elementul cel mai important al acestei polemici este sublinierea faptului că nu statul leagă acești pretinși oameni-atomi, ci societatea, ceea ce respinge întreaga teorie atomistă. Căci în cadrul societății care funcționează și se reproduce, omul este o ființă unitară complexă care reacționează în felul său concret la împrejurările concrete care ar putea avea doar în închipuirea sa proprietățile unui atom, a cărui complexitate concretă este condiție și totodată rezultat al reproducției sale, al interacțiunii sale concrete cu lumea înconjurătoare ; față de stat însă sînt pe deplin posibile construcții mentale (ce pot fi chiar utile în elaborarea unor noțiuni juridice specifice și a unor forme specifice ale praxisului) care pun într-un contrast nemijlocit conștiința „izolată“, atomară, cu caracterul general al statului. Ele nu dezvăluie însă niciodată poziția reală a individului în interacțiunea sa concretă cu existența socială cu care el vine în mod real în contact. Acest complex va fi tratat adecvat abia în Etică. Aici este necesar să observăm că sfera de influență a existenței sociale poate fi în multe cazuri mult mai cuprinzătoare

---

[60] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 174—175.
[61] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 2, ed. cit., p. 135.

decît acea realitate socială cu care individul vine în contact nemijlocit ; să ne referim doar la consecințele ulterioare ale unor tipuri, tendințe existențiale dispărute etc., uneori foarte șterse, în anumite cazuri însă foarte influente, la perspectivele de viitor care abia încolțesc etc.

Dar încă aici se poate face constatarea, pe care desigur sîntem chiar datori să o facem, referitoare la influența necondiționată și eficace, în modul cel mai concret, a existenței sociale asupra celor mai intime și personale forme de gîndire, simțire, acțiune și comportament ale fiecărui om. Falsele antinomii, în general dominante, împing și această problemă într-o fundătură teoretică. Căci este tot atît de fals să crezi că există o substanță aspațială și atemporală a individualității umane, care ar fi modificată doar la suprafață de către împrejurările de viață, pe cît este de fals că concepi individul ca un simplu produs al mediului său. Desigur, aceste concepții nu mai apar azi în formele rigide pe care le-au avut, de pildă în cercul lui Stefan George * (Gundolf) : trăirea originară *(Urerlebnis)* sau, la celălalt pol, la Taine. Dar chiar și o formulare mai subtilă este suficientă pentru a deforma problema ontologică prezentă aici, pentru a fetișiza, pe de o parte, substanța umană într-o entitate rigid-abstractă, ruptă mecanic de lume, de propria-i activitate (cum se întîmplă adesea în existențialism) sau, pe de altă parte, pentru a face din ea un obiect de manipulare care nu opune nici un fel de rezistență (ceea ce reprezintă ultima consecință a neopozitivismului). Dacă, dimpotrivă, admitem acel tertium datur ontologic propus de noi, dezvăluim noțiunea de substanță generală și în același timp istorică dintr-o nouă latură. Am văzut că elementul nemijlocit al evenimentelor social-istorice — care, în ciuda complexității sale interne în calitate de componentă a complexelor sociale, nu mai poate fi divizat în planul existenței, ci trebuie considerat așa cum este el în a sa existență-întocmai-astfel ca „element" — nu poate fi altceva decît decizia alternativă a unui om concret. La fel cum existența socială se constituie din lanțuri de decizii alternative care se intersectează, viața individuală a unui om se constituie din suc-

* Este vorba de cercul de scriitori întemeiat de poetul *Stefan George* (1863—1933), la a cărui revistă — *„Blätter für die Kunst"* — au colaborat nume celebre ale vremii, cum ar fi Hofmannsthal, K. Wolfskehl, F. Gundolf etc. Idealul estetic al acestui cerc era imprimarea unui nou spirit liricii germane prin rimă impură, neregularități metrice etc. *(N. tr.)*

cesiunea şi derivarea acestora una din cealaltă. Începînd cu prima muncă, ca geneză a umanizării omului, pînă la deciziile psihologice — spirituale cele mai subtile, pretutindeni omul modelează lumea sa înconjurătoare, contribuie la constituirea şi amplificarea ei şi, prin aceste acţiuni, el se modelează pe sine însuşi, dezvoltîndu-se de la nivelul purei particularităţi naturale la cel al individualităţii care trăieşte în cadrul unei societăţi.

Analizînd din punct de vedere ontologic atari acte, observăm că ele sînt întotdeauna acte concrete ale unui om concret, în cadrul unei părţi concrete a unei societăţi concrete. Încă tînărul Marx arăta : „Un scop care nu e un scop *particular*, nu este un scop“ [62]. Faptul că toate aceste momente pot, ba chiar trebuie să afle o generalizare, nu poate anula caracterul concret al existenţei lor iniţiale. Nu exagerăm deloc spunînd că ele pot numai şi numai de aceea să fie generalizate ontologic, în primul rînd de către praxisul social, întrucît modul lor de a fi fixate ţine de o existenţă-întocmai-astfel concretă ca bază originară şi — din punct de vedere ontologic — insuprimabilă. Întrucît orice alternativă reală este concretă, chiar dacă în decizia concretă un rol hotărîtor îl joacă cunoştinţele, principiile şi alte generalizări, această decizie îşi păstrează atît subiectiv cît şi obiectiv existenţa-întocmai-astfel concretă şi acţionează în acest mod asupra realităţii obiective ; pornind de aici, se explică importanţa şi influenţa pe care ea le are în primul rînd asupra dezvoltării subiectului. Ceea ce înţelegem prin personalitatea unui om este tocmai această existenţă-întocmai-astfel a deciziilor sale alternative. Atunci cînd, în *Genoveva*, într-un vers la care apoi a renunţat, Hebbel afirmă prin Golo „Ceea ce poţi deveni, asta şi eşti“, el omite în mod abstract acest fapt tocmai întrucît a urmărit să fundamenteze foarte adînc necesitatea tragică a eroului său. În fiecare om sînt latente un mare număr de posibilităţi — în sensul aristotelic al termenului, analizat de noi în repetate rînduri. Adevăratul său caracter se realizează însă în existenţa sa întocmai-astfel în şi prin aceea că numai cîteva posibilităţi se realizează în fapt. Desigur, posibilitatea aparţine de asemenea imaginii sale globale, căci depăşirea ei este deopotrivă obiect al unei decizii alternative. Totuşi, hotărîtor este aici faptul dacă posibilitatea este confirmată sau negată, dacă din ea rezultă o acţiune sau dacă rămîne o simplă posibilitate con-

[62] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 262.

damnată în ultimă instanță la ineficacitate. Substanța unui om este, așadar, ceea ce în cursul vieții sale se constituie ca continuitate, direcție, calitate a lanțurilor neîntrerupte ale acestor decizii. Pentru a înțelege ontologic corect ce este omul, nu trebuie să uităm niciodată că aceste decizii determină esența sa, o direcționează înainte sau înapoi. Pentru un pictor nu mai constituie o alternativă doar faptul dacă va picta un tablou sau altul : fiecare trăsătură de penel este o alternativă și persoana sa se dezvăluie ca artist cel mai clar în faptul că experiența cîștigată la prima trăsătură de penel este folosită în mod critic la următoarea. Acest lucru este valabil, din punct de vedere ontologic general, pentru orice activitate umană, pentru orice relație dintre oameni.

În acest sens putem spune (ceea ce am mai arătat deja referitor la rolul muncii în umanizarea omului), că omul este rezultatul propriului său praxis. Aici însă se confirmă în reproducția ontologică a individului ceea ce Marx a arătat referitor la reproducția filogenetică care se desfășoară pe parcursul istoriei : „Oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date și moștenite din trecut“ [63]. Împrejurările nealese (locul și data nașterii, familia etc.) sînt un adevăr atît de evident, încît nu ar mai fi necesar să spunem nimic dacă acestea nu ar fi permanent ascunse și denaturate pînă la nerecunoaștere de diferite mituri și legende ontologice. Falsa explicare și apreciere a împrejurărilor provine și din faptul că aceste împrejurări sînt concepute fie ca simple condiții pentru activități pur interioare, fie ca determinații legic-cauzale, în ultimă instanță decisive. Dar la o examinare ontologic corectă reiese că, deși împrejurările sînt date individului într-o obiectivitate insuprimabilă, deși ele sînt supuse, ca obiectualități sociale, unei cauzalități obiective, totodată însă ele oferă oamenilor care s-au născut sau au ajuns în aceste împrejurări etc. materialul necesar pentru decizii alternative concrete. De aici rezultă, pe de o parte, că tipul acestor împrejurări determină în mod necesar tipul, calitatea etc. întrebărilor pe care le ridică viața, la care deciziile alternative ale fiecărui om reacționează prin răspunsurile praxisului său (și cu generalizările care provin de aici). Cînd apreciem astfel

---

[63] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 8, ed. cit., p. 119.

de situaţii, nu trebuie niciodată să uităm că omul, chiar dacă crede că acţionează doar din impulsurile unei necesităţi interioare, el dă întotdeauna — prin faptele sale, ca şi prin gîndurile, sentimentele etc. care pregătesc, însoţesc, apreciază sau critică aceste fapte — răspunsuri practice unor dileme practice pe care i le pune în momentul respectiv viaţa, o anumită societate (în mod nemijlocit: o clasă, o pătură etc., sau chiar familie) ca om care trăieşte în ea. Această determinaţie — spaţiul de acţiune pus de întrebare în vederea unui răspuns — este o prezenţă permanentă de la naştere pînă la moarte.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat că orice astfel de reacţie a omului faţă de mediul său social (implicit schimbul de substanţe dintre societate şi natură) are întotdeauna un caracter alternativ, că ea conţine în sine în mod nemijlocit un permanent „da sau nu" (sau o „abţinere de la vot") faţă de întrebarea pusă de către societate. Amintim că în expunerile anterioare am arătat că este complet eronat să interpretăm negaţia ca pe un factor ontologic general. Natura anorganică cunoaşte doar schimbarea în care chiar componentele, obiectele, procesele care contrastează cel mai puternic pot doar într-un mod cu totul arbitrar să fie desemnate pozitive sau negative. În natura organică, viaţa şi moartea există doar în sens pur obiectiv, doar ca procese naturale, moartea putînd fi interpretată din punct de vedere ontologic ca negaţie a celei dintîi, desigur, numai dacă prin aceasta nu se încearcă ca „muţenia" şi obiectivitatea pură a procesului natural (care dă naştere, cu aceeaşi necesitate, atît vieţii cît şi morţii), să fie camuflată prin introducerea unor categorii care nu există la acest nivel. Am arătat, de asemenea, că doar odată cu munca afirmarea sau negarea devin determinaţii ontologice ale existenţei, fără manifestarea neîntreruptă a acestora nefiind posibilă nici o acţiune umană, nici un proces social, nici o reproducţie socială. Am arătat, de asemenea, că structura ontologică fundamentală a muncii, şi anume instituirea teleologică pe baza cunoaşterii unei secţiuni din realitate şi instituirea scopului de transformare a acesteia (conservarea este doar un moment al categoriei de transformare), acţiunea cauzală ulterioară — devenită independentă de subiect — a existenţei puse în mişcare de către instituirea realizată, acţiunea retroactivă pe care experienţele cîştigate în toate aceste procese le au asupra subiectului, efectele pe care aceste experienţe le au asupra

viitoarelor instituiri teleologice, constituie într-o oarecare măsură modelul oricăror activități umane. Nici procesul muncii, nici folosirea produsului acestuia nu sînt posibile fără afirmarea sau negarea care le influențează în mod hotărîtor pe amîndouă. Nici un act de muncă nu poate avea loc fără ca alte posibilități de realizare a lui să nu fi fost negate ca contrare scopului sau mai puțin utile scopului etc.

Această negare are însă un caracter concret : ea se raportează tot timpul la posibilități concret determinate, în cadrul unui anumit spațiu de acțiune existent și determinat în mod concret. Dar în mod normal, negația nu se referă la spațiul de acțiune ca întreg ; existența obiectivă a acestuia din urmă, independența sa în raport cu afirmarea sau negarea lui este implicată dimpotrivă, în mod tacit dar categoric, în orice acceptare sau respingere concretă. Chiar atunci cînd spațiul de acțiune este influențat, uneori pînă la transformarea sa radicală, această obiectivitate nu dispare. Faptul cel mai revoluționar este dependent în conținutul, formele și calitatea sa specifică prin nenumărate fire de continuitatea istorică obiectivă, pornește de la posibilitățile obiective ale acesteia. Bineînțeles — și acest lucru a fost de asemenea arătat mai înainte — faptul că munca constituie un model nu trebuie generalizat mecanic și astfel fetișizat. La timpul cuvenit am arătat deosebirea importantă ce decurge din faptul dacă instituirea teleologică urmărește transformarea naturii sau, dimpotrivă, a conștiinței, a instituirii teleologice a altor oameni. De aici decurg diferențe importante față de muncă în calitate de model, totuși trăsăturile ontologice fundamentale, pe care le-am schițat, nu suferă nici o modificare decisivă ; rămîne în continuare valabil caracterul concret al oricărei instituiri teleologice, iar faptul că spațiul de acțiune al deciziilor poate fi supus (dar nu obligatoriu) unor transformări social-istorice, eventual unor transformări mai rapide și mai ample, că acest spațiu are în mod nemijlocit o natură mai elastică etc., nu aduce transformări calitative nici la nivelul obiectului însuși, nici în raportul obiectiv subiect-obiect. Simplul fapt că multe din aceste instituiri (nicidecum toate) acționează mai puternic asupra personalității omului decît altele, nu este suficient pentru a ne determina să stabilim aici un nou tip de comportament. Căci deosebirile au, în parte, un caracter pur cantitativ, în parte, ele sînt deosebiri ale modului de influențare nemij-

locit sau mijlocit, care nu schimbă în chip hotărîtor structura și dinamica situației de fapt și a întregului proces comportamental. Caracterul unic, concret este păstrat nu numai de respectiva decizie alternativă, ci și de spațiul ei de acțiune, care aici reprezintă nemijlocit, cel mai adesea, un segment al existenței sociale ; deși din punct de vedere obiectiv el rămîne legat prin multe mijlociri de totalitatea acestei existențe, el își păstrează în raport cu decizia individului o obiectivitate similară cu cea pe care o are natura și schimbul de substanțe dintre societate și natură, realizat prin muncă.

Faptul că omul își realizează esența sa, identitatea sa cu sine însuși prin faptele sale, că gîndurile, simțămintele, trăirile sale etc. exprimă esența sa, sinele său, în mod inevitabil numai în măsura în care acestea pot să se manifeste, într-o formă oarecare, în acțiunile sale, nu este o descoperire a marxismului, orice filozofie apropiată de realitate pornește în mod necesar de aici. Marxismului îi este caracteristic doar faptul că readuce această prioritate ontologică a praxisului în viața umană la adevăratul ei temei ontologic, la existența socială, pe care și în care se fundamentează această prioritate. Actualitatea, și astăzi vie, a eticii lui Aristotel se bazează în principal pe faptul că el a fost acela care, dintre toți gînditorii de pînă la Marx, a sesizat în modul cel mai conștient și mai clar această legătură. Din punct de vedere ontologic, aici este vorba de faptul că principiul ultim care construiește, menține și reproduce personalitatea umană este imanent acesteia, este așadar radical mundan. Acest lucru este însă posibil numai dacă forțele dinamice hotărîtoare ale personalității sînt indisolubil legate de realitatea în care omul se realizează, se formează ca personalitate, numai dacă ele se pot impune efectiv în interacțiune continuă cu această realitate. Întrucît munca apare ca geneză a umanizării omului, esența ei, interacțiunea continuă dintre existența naturală și cea socială, instituirea teleologică care pune această interacțiune într-o mișcare reală și, odată cu ea, rolul conducător care îi revine conștiinței în astfel de acte care realizează conexiuni dinamice, aceste componente au în mod necesar o importanță maximă și pentru existența omului. Desigur, cu rezerva că în procesul muncii ia naștere un raport subiect-obiect, în timp ce acum examinăm acest proces din punctul de vedere al subiectului activ. Această schimbare a punctului de vedere ne permite cu-

noaşterea unor noi momente ale procesului însuşi ; să nu uităm însă că aici este vorba întotdeauna — din punct de vedere ontologic-obiectiv — în ultimă instanţă de acelaşi proces, numai că acum interesul nostru este îndreptat asupra urmărilor pe care procesul le are asupra subiectului activ, acest proces fiind tratat în calitate de mijloc pentru ivirea unor determinaţii la nivelul subiectului, în timp ce mai înainte ne-am referit la subiect înainte de toate ca organ nemijlocit care realizează schimbul de substanţe dintre societate şi natură. Noile determinaţii care se dezvăluie acum modifică imaginea de ansamblu numai în măsura în care o concretizează, o îmbogăţesc.

Să amintim una dintre constatările noastre referitoare la poziţia subiectului faţă de procesul muncii, şi anume iluzia posibilităţii separării la nivelul omului a „spiritualului" de „material", iluzie apărută prin absolutizarea a ceea ce apare nemijlocit în instituirea teleologică, şi anume a priorităţii pe care instituirea scopului, care are loc în conştiinţă, o are în mod necesar în raport cu înfăptuirea sa materială. Expresia „absolutizarea a ceea ce apare nemijlocit" ne îndreaptă atenţia asupra faptului că, considerînd actul însuşi în totalitatea sa dinamică, acesta nu conţine cîtuşi de puţin o separare ontologică, o opoziţie între ceea ce este „spiritual" şi ceea ce este „material". Conştiinţa care realizează instituirea teleologică este conştiinţa unei fiinţe sociale reale, care ca atare trebuie să fie în acelaşi timp — într-un mod necesar şi inseparabil — o fiinţă vie în sens biologic ; adică o conştiinţă ale cărei conţinuturi, capacitate de a înţelege în mod adecvat obiectele şi conexiunile acestora, de a generaliza propriile experienţe şi de a le aplica în practică este în mod necesar inseparabil legată de omul biologic-social, a cărui conştiinţă de fapt şi este. Chiar şi faptul că potenţial conştiinţa apare odată cu naşterea omului şi se realizează prin creşterea, educaţia, experienţa de viaţă a acestuia etc., dispărînd odată cu moartea sa, ne arată dependenţa ei de om ca fiinţă vie. Dar faptul că ieşirea ei din simpla pontenţialitate din momentul naşterii este legată de categorii specific sociale, cum este educaţia, arată că omul, din momentul în care a devenit om datorită muncii, a reunit în sine într-un mod inseparabil categorii naturale şi sociale. Despre problemele specifice ale ontologiei conştiinţei umane va fi vorba, mai în detaliu, abia în capitolul următor ; aici a fost ne-

cesar doar să stabilim dubla şi indestructibila legătură a conştiinţei umane cu existenţa organică şi cu existenţa socială a omului. Dar această dublă legătură nu are un caracter static, iar momentul dinamic, al posibilităţii de dezvoltare îl reprezintă aici tocmai existenţa socială. Ar fi cu totul greşit să contestăm faptul că animalele superioare posedă conştiinţă. Dar tocmai întrucît la acest nivel funcţionează doar legătura cu viaţa organică, activitatea conştiinţei se limitează la reacţii faţă de lumea exterioară care, în mod normal, rămîn multă vreme aceleaşi şi care sînt dictate de reproducerea vieţii organice ; iată de ce am putut desemna conştiinţa animală, în sens ontologic, drept epifenomen. Dimpotrivă, conştiinţa umană este pusă în mişcare de instituiri de scopuri care depăşesc existenţa biologică a unei vieţuitoare, cu toate că ele servesc în mod nemijlocit înainte de toate reproducţiei vieţii, aceasta întrucît ele pun la dispoziţia acesteia sisteme de mediere care, atît sub aspect formal, cît şi al conţinutului, acţionează în măsură tot mai mare asupra instituirilor înseşi, pentru ca abia pe această cale ocolită a unor mijlociri tot mai ramificate să se pună din nou în serviciul reproducţiei vieţii organice.

Cînd am analizat munca. am descris acest proces din perspectiva muncii înseşi. Pentru noi problema principală este acum modul în care această dezvoltare influenţează oamenii care acţionează în societate. Este vorba aici de o dublă influenţare ale cărei consecinţe însă converg, se suprapun în subiect. În primul rînd munca (precum şi orice activitate socială care în ultimă instanţă porneşte de la ea sau ajunge la ea), îl pun pe fiecare om în faţa unor noi sarcini a căror realizare dezvoltă în el noi aptitudini ; în al doilea rînd, produsele muncii satisfac într-un mod nou trebuinţele umane, care se îndepărtează tot mai mult de satisfacerea biologică a trebuinţelor, fără să se rupă — desigur — complet de aceasta ; munca şi produsele muncii dau naştere permanent unor trebuinţe noi pînă atunci necunoscute şi, concomitent, unor noi moduri de satisfacere a lor. Pe scurt, făcînd reproducţia vieţii tot mai variată şi mai complexă, îndepărtînd-o tot mai mult de reproducţia pur biologică, munca şi produsele ei transformă în acelaşi timp omul care se realizează în cadrul praxisului, îl îndepărtează tot mai mult de reproducţia pur biologică a vieţii sale. Am arătat în alte contexte felul în care această modificare a modului de viaţă de către

muncă se răsfrînge asupra unor manifestări de viață prin excelență biologice, ca de exemplu, hrana, sexualitatea etc. Desigur, trebuie subliniat din nou că prin aceasta baza biologică nu este eliminată, ci doar socializată, astfel încît în om iau naștere din punct de vedere calitativ și structural noi trăsături, noi aptitudini ale umanității sale.

Elementul cel mai important îl constituie aici predominarea progresivă a instituirilor teleologice în modul de a reacționa față de lumea exterioară. Acest lucru nu este cu nimic afectat de faptul că — după cum s-a arătat — o parte considerabilă a instituirilor devin eficace treptat sub forma unor reflexe fixate condiționat, deoarece fixarea și dispariția reflexelor condiționate se bazează în aceeași măsură pe instituiri teleologice ca și acțiunea care nu s-a fixat în acest mod. Acestea presupun nu numai prezența conștiinței, ci — întrucît contribuie la crearea unui mediu social, schimbîndu-se neîntrerupt în vechi și nou, în ceea ce era așteptat și ceea ce survine — ele presupun și o continuitate a conștiinței, o înmagazinare critică a experiențelor și chiar o potențială orientare către afirmarea sau negarea, acceptarea anumitor fenomene noi, respingerea apriorică a altora etc. Deoarece însă instituirea teleologică, decizia alternativă poate fi realizată doar de către subiectul uman — chiar atunci cînd se execută un ordin există, cel puțin din punct de vedere ontologic, posibilitatea abstractă de a nu-l urma și de a suporta consecințele acestui fapt, —, continuitatea conștiinței care ia naștere în felul acesta este centrată în mod necesar pe eul fiecărui om. Dar pentru om aceasta înseamnă o schimbare calitativă în raportul dintre viață și conștiință. Desigur, fiecare ființă vie, fiind un exemplar al propriului său gen, este totodată un individ, un exemplar concret-particular al unui gen concret. Acest raport însă — după cum subliniază Marx în critica pe care i-o face lui Feuerbach — este în mod necesar un raport mut, există doar în sine. Necesitatea despre care am vorbit — și anume faptul că conștiința umană nu dezvoltă pur și simplu, în și prin praxisul social, o continuitate superioară, fixată în mod conștient, ci și centrează această continuitate necontenit asupra purtătorului material, psihofizic al acestei conștiințe — are drept urmare sub aspect ontologic faptul că existența în-sine naturală a particularității în exemplarele speciei se dezvoltă în direcția unei existențe pentru-sine, transformă tendențial omul într-o individualitate.

Însăşi geneza acestei existenţe pentru-sine ne arată că ea decurge din societate, nu din natură, din „natura" omului. Şi aici este necesară depăşirea unor prejudecăţi rezultate dintr-o interpretare greşită a ceea ce apare nemijlocit. Căci, într-adevăr trăirea nemijlocită a unei atari situaţii face ca marea majoritate să aibă o imagine a omului care trăieşte într-un mediu social care îi pune cele mai variate cerinţe, la care el reacţionează extrem de diferit, luîndu-le la cunoştinţă, subordonîndu-se lor, acceptîndu-le sau negîndu-le, dar face toate acestea numai conform propriei sale „naturi". Această nemijlocire ascunde, desigur, momente ale stării reale de lucruri ; întrebarea care se pune este doar în ce măsură expresia „natură" poate fi luată în sens literal, dacă ea nu ascunde reminiscenţe importante ale reprezentării unui „suflet nemuritor" secularizat, reminiscenţe care s-ar afla într-o contradicţie insuprimabilă nu numai cu existenţa socială a omului, ci şi cu existenţa sa material-corporală. În „natura" generalizată — după părerea noastră în mod nejustificat — este anulată, ce-i drept, opoziţia faţă de existenţa organic-corporală, aceasta din urmă dobîndind dimpotrivă caracterul unei supratemporalităţi valorice în raport cu trecătoarele şi zadarnicele „cerinţe" cotidiene puse de societate şi la care omul trebuie să răspundă, criteriul adecvat pentru adevărul sau falsitatea acestora din urmă fiind tocmai concordanţa cu această „natură". Această teorie (ai cărei germeni apar încă în antichitate) cunoaşte cea mai largă răspîndire şi cea mai mare influenţă începînd cu Renaşterea cînd, ca urmare a avîntului gîndirii mundan-ştiinţifice, credinţa în „sufletul nemuritor", transcendent materiei, primeşte o lovitură puternică, mulţi dintre reprezentanţii de seamă ai acestei orientări înlocuindu-l pe Dumnezeu cu natura divinizată. De atunci încoace, dezvoltarea a depăşit din punct de vedere teoretic, odată cu panteismul, şi această interpretare ; la Goethe sînt vizibile încă luptele ariergărzii, iar în zilele noastre abia mai pot fi auzite ultimele ei ecouri. Contradicţiile care se ivesc aici sînt evidente : pentru ca „natura" omului să preia această funcţie, ea trebuia să fie supusă unei stilizări inconştiente ; cea mai simplă dintre acestea este un fel de „divinizare" a trupului, răspîndită în cadrul cercului lui Stefan George, în care, pe de o parte, tot ceea ce dă omului calitatea de om era în mod necesar proiectat în datul natural al trupului, întregul proces cultural apă-

rînd ca o consecinţă spontană a unei materii organice misterios înzestrate, ca ceva pur secundar în raport cu această materie ; pe de altă parte, de aici a luat naştere în mod necesar o concepţie aristocratică despre lume, întrucît numai foarte puţini sînt aceia al căror trup ar poseda aceste înalte calităţi. Orice aristocratism are însă un caracter social. Reprezentarea conform căreia legile non-teleologice ale naturii ar putea da naştere unei pături de „aleşi", distinctă din punct de vedere calitativ de „masă", dezvăluie în mod clar originea religioasă, dualist-transcendentă a acestor concepţii. Ele sînt prezente pe alocuri la Goethe, ca lupte de ariergardă ale Renaşterii şi, ceea ce este interesant, tocmai ca versiune aristocratică a „nemuririi", pentru „marea entelehie", de care „natura nu se poate lipsi", ca o consecinţă a activităţii umane faţă de care, atunci cînd este suficient de importantă, natura „este silită să ia o nouă formă de existenţă"[64]. În convorbirile despre dispariţia Elenei în Hades, aflăm de asemenea un ecou poetic al acestei viziuni asupra omului, care, ce-i drept, contrazice adesea tendinţele principale ale concepţiei generale a lui Goethe despre om, dar care rămîne permanent în el ca o urmă de neşters a cosmologiei renascentiste. De aceea în aceste consideraţii contradicţia apare într-un mod foarte clar. Specificul şi legitatea specifică a vieţii sociale dispar complet, iar categorii specific sociale şi care nu pot fi întîlnite în natură, cum este cea de activitate, dobîndesc o semnificaţie cosmic-naturală hotărîtoare, ele fundamentează un rol calitativ-ierarhic în existenţa „entelehiei", de asemenea în mod cosmic-natural, cu toate că o astfel de funcţionare nu este posibilă în lumea cauzal-legică a naturii, putînd fi concepută cel mult în termeni religioşi.

Deşi poartă amprenta unei concepţii despre lume dintr-o perioadă de tranziţie, gîndurile lui Goethe relevă adeseori stări de lucruri ontologice reale. În ciuda contradicţiei lor interne, asemenea concepţii panteiste elimină falsa opoziţie dintre corp şi suflet, considerînd viaţa omului o unitate inseparabilă a celor două. Problema care se pune este de a înţelege corect structura reală a acestei unităţi. Cînd Goethe scria : „Legea în virtutea căreia te-ai născut" el exprima un mare adevăr. Este vorba aici, pur şi simplu, de naştere ? Este oare „legea", care

[64] J. P. Eckermann, *Convorbiri cu Goethe*, Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1965, p. 358.

este prezentă în toate transformările fiecărui om, dată acestuia, o dată pentru totdeauna în momentul în care se naşte ? Cred că la nici una din aceste întrebări nu putem da un răspuns absolut afirmativ. Însăşi biologia modernă acordă cea mai mare importanţă dezvoltării biologice lente a omului, ritm care în natură este de altfel necunoscut. Constatarea este în sine corectă, dar majoritatea biologilor uită faptul că acest ritm este o urmare a umanizării omului, a apariţiei societăţii, inclusiv a celei primordiale. În ce priveşte însă societatea dezvoltată, trebuie să mai adăugăm că intervalul de timp în care omul ajunge la maturizare social-umană este mult mai lung în comparaţie cu cel biologic ; este posibil, de pildă, ca cineva să fi ajuns de mult la maturitate sexuală, dar din punct de vedere social-uman să fie doar un copil necopt. Astfel educaţia, aşa cum am mai arătat, este un proces pur social, o modelare pur socială. Profunda ambiguitate a cuvintelor lui Goethe „Legea în virtutea căreia te-ai născut" constă în aceea că în principiu nu poate fi stabilit punctul de plecare ; pe de o parte educaţia nu poate forma omului trăsături cu totul noi ; pe de altă parte, după cum de asemenea am văzut, trăsăturile înseşi nu sînt determinaţii fixe, stabilite o dată pentru totdeauna, ci posibilităţi a căror cale de a deveni realităţi nu poate fi concepută independent de procesul lor de dezvoltare, de umanizare — realizată social — a individului.

Faptul că acest proces are un caracter social şi nu este nicidecum o creştere pur biologică poate fi desprins încă din faptul că el este constituit de asemenea dintr-un lanţ, dintr-o continuitate dinamică de decizii alternative. Acest lucru are loc sub două aspecte : pe de o parte, educaţia îl pregăteşte pe om în vederea unor anumite decizii alternative, de un anumit tip ; aici avem în vedere educaţia nu în sensul strict al termenului, ca activitate conştientă, ci ca totalitate a influenţelor exercitate asupra omului în curs de formare. Pe de altă parte, chiar şi un copil reacţionează faţă de educaţia sa, considerată în acest sens larg, tot prin decizii alternative, educaţia sa, formarea caracterului său fiind un proces de interacţiuni continue între aceste complexe componente. Cea mai mare greşeală în aprecierea unor astfel de procese constă în aceea că, de obicei, se consideră drept rezultate ale educaţiei numai influenţele pozitive ; or, dacă fiul unui aristocrat devine revoluţionar, iar fiul unui ofiţer — anti-

militarist, dacă educaţia întru „virtute" are drept efect înclinaţii spre prostituţie etc., acestea reprezintă în aceeaşi măsură — în sens ontologic — rezultate ale educaţiei ca şi atunci cînd educatorul şi-a atins scopul. Căci în ambele cazuri dezvoltarea cuprinde acele însuşiri ale omului care s-au dovedit mai puternice în şi pentru practică, care joacă în interacţiunile respective rolul de moment predominant. Dar aici este vorba de interacţiuni în care este imposibil — din punct de vedere teoretic — să determini în prealabil cărui factor îi revine această funcţie de moment predominant într-un caz concret. În orice caz, din toate acestea reiese că „legea în virtutea căreia te-ai născut", la care se referea Goethe, nu ţine de datul biologic al omului, ci este rezultatul unui proces complicat de interacţiuni în care şi prin care în individ ia naştere acea unitate inseparabilă — chiar dacă adesea contradictorie — dintre determinaţiile corporal-sufleteşti şi cele sociale, unitate care este trăsătura cea mai caracteristică a existenţei sale ca om.

Dacă însă în felul acesta dualitatea pe care religiile şi secularizările lor panteiste caută să o introducă în ontologia existenţei sociale s-a dovedit lipsită de valoare, de aici nu rezultă cîtuşi de puţin valabilitatea interpretării monolitice a acestei sfere, caracteristică vechiului materialism al ştiinţelor naturii şi marxismului vulgar. Important este să înţelegem felul în care, la nivelul umanităţii, ia naştere, prin acest nou mediu de existenţă, o nouă sinteză pe care am numit-o mai sus existenţa pentru-sine a particularului. Această existenţă pentru-sine nu anulează existenţa-întocmai-astfel în sens ontologic, dar îi dă alte conţinuturi, alte forme structurale ; şi, dacă în felul acesta, la nivelul existenţei-întocmai-astfel se produce o nouă stratificare contradictorie, aceasta nu are nimic de-a face cu vechile forme, fictive, dualiste. Este de la sine înţeles că existenţa-întocmai-astfel biologică nu constituie doar baza insuprimabilă pentru modelări superioare, de natură socială, ci ea poate dobîndi — aşa cum se şi întîmplă — o importanţă considerabilă din punct de vedere practic în cadrul unor conexiuni sociale. Să ne gîndim, de pildă, la amprentele digitale ale individului, în care se oglindeşte specificul biologic al fiecărui exemplar al speciei umane, şi la rolul pe care îl joacă în jurisdicţie, administraţie etc. Luat în sine, acest fapt nu se deosebeşte cîtuşi de puţin de ceea ce constatase Leibniz, şi anume

imposibilitatea de a găsi două frunze absolut identice. Această unicitate rămîne un fapt biologic nemijlocit. Dar de la aceste singularități pornesc interacțiuni foarte variate și complicate, care pot duce la forme sociale fenomenale de unicitate nemijlocită. Să ne gîndim, de pildă, la grafia individului. Oricît de discutabilă, de absurdă este grafologia atunci cînd încearcă să rezolve problemele „profund psihologice" ale personalității umane, este clar că grafia — care are deja un caracter social, cu toate că este dependentă totodată de activitatea fizică — este ceva nemijlocit, unic pentru fiecare individ, la fel cum sînt amprentele digitale, determinate pur biologic.

Această linie merge și mai departe, pînă la expresiile cele mai înalte ale activității umane. Nimeni nu va nega fundamentul biologic al unor arte cum este pictura și muzica ; simțul vizual și cel auditiv sînt neîndoielnic instrumente ale existenței biologice, ale reproducției biologice a omului ca ființă organică. Este însă tot atît de incontestabil că nici cea mai mare dezvoltare naturală imaginabilă a acestor simțuri nu poate face din toți oamenii pictori sau muzicieni, ca să nu mai vorbim de problemele de creație. Saltul care separă, de pildă, vederea pur biologică de cea transformată în sens social — în ciuda bazei biologice comune — trebuie localizat, desigur, pe o treaptă cu mult anterioară apariției artelor vizuale. Constatarea lui Engels : „Vulturul vede mult mai departe decît omul, dar ochiul omului distinge în lucruri mult mai multe decît cel al vulturului" [65] este valabilă și pentru stadiile de început ale umanității. Și mai detaliat tratează tînărul Marx problema muzicii și a muzicalității în *Manuscrisele economico-filozofice,* unde ajunge la următoarea concluzie extrem de importantă : „*Formarea* celor cinci simțuri este opera întregii istorii de pînă acum" [66]. Faptul ce se poate deduce de aici, și anume că socializarea simțurilor nu anulează existența lor întocmai-astfel în fiecare individ, ci, dimpotrivă, o face mai rafinată și mai profundă, nu necesită o demonstrație detaliată. Am arătat la început că existența-întocmai-astfel a omului străbate întreaga sa evoluție ; acum vedem că, atît la începutul biologic cît și la capătul socializat, este prezentă existența-întocmai-astfel a omului, că în cazul individului în

---

[65] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 20, ed. cit., p. 472.
[66] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe,* ed. cit., p. 581.

mod ontogenetic — ca în cazul speciei umane în mod filogenetic — este prezent acel drum care duce de la existenţa-întocmai-astfel dată nemijlocit, la existenţa întocmai-astfel a existenţei pentru-sine a individualităţii umane : o dezvoltare continuă, desigur foarte inegală şi contradictorie, ale cărei rezultate pe de o parte continuă şi dezvoltă începutul, după cum, pe de altă parte, poate fi într-o contradicţie netă cu acesta ; aici este vorba din nou despre o conexiune a realităţii cu structura identităţii identităţii şi non-identităţii.

În urma consideraţiilor de pînă acum, nu este prea greu să circumscriem conţinutul acestei determinaţii formale. Am arătat că această non-identitate nu are nimic de a face cu opoziţia dintre material şi ideatic, indiferent în ce formă este concepută aceasta, că ea are — dimpotrivă — drept bază ontologică dezvoltarea continuă a componentelor sociale la nivelul complexului om, tocmai acest factor determinant al momentului identităţii în continuitatea dezvoltării fiind totodată mobilul non-identităţii în cadrul identităţii. Pentru a vedea clar acest lucru, este suficient să reflectăm asupra expunerilor noastre precedente în care am arătat modul în care genericitatea omului se leagă de existenţa sa determinată ca membru al unei societăţi, cum pe această cale — din nou într-un mod foarte inegal şi contradictoriu — muţenia speciei este anulată social-istoric, iar specia umană, de-a lungul unei dezvoltări îndelungate (care nu este pînă acum nici pe departe încheiată) începe să apară într-o formă propriu-zisă şi adecvată. Cele arătate pînă acum, mai mult din perspectiva critică a respingerii interpretărilor greşite ale existenţei pentru sine a particularităţii omului (Einzelheit), pot dobîndi o formă concretă numai în conexiune cu o atare înţelegere a genericităţii. Această genericitate este în primul rînd un proces elementar-spontan, socialmente determinat. Intenţia iniţială a instituirii teleologice a muncii vizează nemijlocit doar simpla satisfacere a trebuinţelor. Abia într-un context social obiectiv procesul muncii şi produsul muncii cunosc o generalizare care depăşeşte individul şi care se leagă de praxis şi, prin acesta, de existenţa omului : tocmai genericitatea. Căci abia în comunităţile umane care au la bază munca în comun şi diviziunea muncii precum şi consecinţele acesteia, muţenia naturală a speciei începe să dispară ; individul, chiar prin conştiinţa praxisului său, devine dintr-un simplu exem-

plar al speciei un membru al acesteia, aceasta din urmă fiind considerată la început ca nemijlocit-identică cu comunitatea existentă. Elementul nou, hotărîtor este că apartenenţa la specie, chiar dacă apare în mod natural — prin naştere — este dezvoltată şi conştientizată prin praxisul social conştient, prin educaţie (în sensul larg al termenului), că această apartenenţă produce, prin limba comună, un organ propriu socialmente creat etc. Adoptarea unor străini în comunitate face ca apartenenţa să piardă ceva din caracterul ei natural, înnăscut. Nu este greu de demonstrat că, cu cît o societate este mai dezvoltată, cu atît mai puţin apartenenţa la ea se bazează pe elemente pur naturale, deşi nu trebuie uitat că în societăţile relativ stabile, care se transformă lent, unele obiceiuri înrădăcinate — în ciuda caracterului şi originii lor, în ultimă instanţă sociale — par să aibă în ceea ce priveşte importanţa imediată, forme de manifestare naturale. Astfel este, de pildă, prestigiul bătrînilor în societăţile primitive, care deşi are o origine obiectiv socială, şi anume concentrarea în principal empirică a experienţelor, precum şi fixarea şi transmiterea lor într-o formă tradiţională, la nivelul conştiinţei nemijlocite, acest prestigiu primeşte o formă provenită de la „natură". Desigur, autoritatea unui specialist tînăr şi înzestrat este deja, pe o treaptă mai dezvoltată, în mod nemijlocit de factură pur socială. Această deosebire nu trebuie să eclipseze evoluţia care are loc în cadrul socialităţii.

În al doilea rînd, dezvoltarea socialităţii la nivelul colaborării dintre oameni duce tot mai mult la o centrare a impulsurilor şi a contraimpulsurilor sociale faţă de anumite tipuri ale praxisului, faţă de instituirile teleologice şi alternativele care stau la baza lor, asupra conştiinţei „eu"-ului indivizilor care trebuie să acţioneze. Aşadar: cu cît societatea este mai dezvoltată, mai socializată, cu cît mai mult se retrag, din punct de vedere practic, graniţele naturii, cu atît mai pregnant, mai multilateral şi mai ferm se manifestă această centrare a deciziei asupra „eu"-ului celui care are de îndeplinit acţiunea respectivă. Această dezvoltare este astăzi, în genere, recunoscută în ce priveşte cursul şi modul de realizare. Numai că, de obicei, aici se trece cu vederea faptul că centrarea deciziilor asupra individului nu-şi are originile şi forţele motrice în dezvoltarea lui imanentă ci în socializarea mereu crescîndă a societăţii. Cu cît individul trebuie să ia mai multe

decizii, cu cît acestea sînt mai variate, mai îndepărtate de scopul lor nemijlocit iar legătura cu acesta are la bază complicate conexiuni de mediere, cu atît mai mult individul trebuie să-şi dezvolte în sine un sistem de capacităţi apt să facă faţă acestor multiple şi adesea eterogene posibilităţi de a reacţiona, dacă vrea să se menţină în acest complex de obligaţii tot mai numeroase şi mai variate. Spaţiul de acţiune pentru această dezvoltare este, aşadar, determinat social, dar — desigur — în acest spaţiu de acţiune, diferiţi indivizi pot lua, în situaţii „similare", decizii alternative foarte diferite. Dar cum urmările acestora nu mai depind de ei înşişi, se impune tot mai intens necesitatea de a pune de acord diferitele lor moduri de comportament atît între ele cît şi cu propriile lor trebuinţe, cu consecinţele lor social previzibile etc. Acest lucru este valabil atît în ce priveşte acţiunile cotidiene care revin mereu, cît şi acţiunile mediate într-un mod complicat. Marx spune despre un caz extrem al unui astfel de comportament: „Omul este, în sensul strict literal al cuvîntului, un zoon politikon, nu numai un animal social, ci un animal care numai în societate se poate singulariza"[67].

În al treilea rînd — după cum a arătat analiza noastră — orice decizie practică conţine în sine în mod concomitent, atît elemente şi tendinţe ale purei particularităţi, ale celei mai simple singularităţi, care există doar în sine, cît şi pe cele ale genericităţii. De exemplu, omul munceşte nemijlocit pentru satisfacerea nemijlocită a trebuinţelor sale (foamea etc.), dar munca sa are, după cum am văzut, atît în realizarea cît şi în rezultatul ei elemente şi tendinţe ale genericităţii. Separarea acestora este obiectiv prezentă întotdeauna, indiferent de modul în care se reflectă ea la un moment dat în conştiinţa individului, căci în ambele cazuri deciziile sînt declanşate de mediul social şi, simultan, sînt raportate la eul care ia decizia. Separarea, ba chiar opunerea lor poate apare în conştiinţă numai ca urmare a faptului că ele intră în conflict şi individul este constrîns să aleagă una dintre cele două componente. Astfel de conflicte impulsionează neîntrerupt dezvoltarea socială, desigur în forme mereu noi, pornind de la conţinuturi mereu noi. Mişcarea pe care am descris-o mai sus, de la singularitatea existentă în-sine a omului

---

[67] K. Marx şi F. Engels. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 16.

la existența sa pentru-sine este indisolubil legată de această dezvoltare. Referitor la raportul specie-individ, nu trebuie să tragem concluzii pripite și simplificatoare din faptul istoric că genericitatea omului dobîndește o formă plastică mult mai devreme decît aceea a dezvoltării individualității sale. O tratare cu adevărat adecvată a complexului de probleme care se ivește aici va fi posibilă abia în Etică ; aceasta întrucît acolo vor apare inevitabil tot timpul probleme valorice, în timp ce aici, unde trebuie să ne limităm la stabilirea conexiunilor ontologice de la nivelul existenței sociale, dialectica concretă a valorilor se situează în afara temelor tratate de noi. Din punct de vedere ontologic, trebuie să arătăm doar că ambele mișcări, și anume atît cea care duce de la existența-în-sine a singularității la individualitatea existentă pentru-sine, ca și cea care duce de la particularitatea omului la genericitatea sa se împletesc strîns, chiar dacă ele sînt procese inegale și contradictorii ; esența acestora este iremediabil falsificată dacă momentelor — în ultimă instanță predominante — ale existenței pentru-sine și ale genericității, li se acordă o superioritate (sau inferioritate) general-mecanică, sau dacă cineva își închipuie că acestea pot fi înțelese ca potențe cu totul independente ale dezvoltării ; acest lucru este cu atît mai mult valabil atunci cînd, prin abstractizare, caracterul valoric imanent acestora este izolat, conferindu-i-se o existență (sau valabilitate) independentă de dezvoltarea social-istorică, fetișizîndu-se astfel sfera valorii și a realizării valorii ca sferă independentă.

Istoria omenirii ar fi imposibilă în absența conflictelor care se ivesc mereu între existența-pentru-sine și genericitatea omului, conflicte care, adesea, în actualitatea lor istorică, sînt, în principiu, insolubile. Am ocoli însă elementul cel mai important al acestei situații-problemă dacă, în toate aceste conflicte — chiar dacă în actualitatea lor istorică sînt insolubile — nu am recunoaște profunda lor convergență, în ultimă instanță istorică. Această convergență exprimă o conexiune esențială între existența-pentru-sine și genericitatea omului. Dar această conexiune poate fi sesizată numai dacă nici una din cele două nu este considerată o entitate supraistorică, ci, dimpotrivă, ambele sînt înțelese — chiar în substanțialitatea lor cea mai autentică — drept produse și coproducători ai istoriei. Ce-i drept, muțenia speciei umane este

anulată chiar la începuturile societății. Specia umană se constituie numai treptat, în mod inegal și contradictoriu, ea putînd — așa cum am mai arătat — să-și dezvolte, atît subiectiv cît și obiectiv, determinațiile reale abia în cursul integrării societății în forme unitare tot mai mari, mai dezvoltate, mai socializate. De-a lungul acestei dezvoltări există adesea simultan, în diferite societăți, trepte diferite de genericitate : cea dominantă reprezintă în existența ei treapta tocmai atinsă, în același timp însă, în ea sînt prezente urmele treptei depășite, spre care se orientează în moduri diferite praxisul multor oameni, și nu puține sînt cazurile în care formele viitoare dezvăluie în perspectivă chiar realizarea deplină a genericității. (Să ne gîndim, de pildă, la filozofia antichității tîrzii.) Este clar că în astfel de cazuri și aceste posibilități devin componente ale spațiului de acțiune al deciziilor alternative ale oamenilor.

Fără să putem aborda aici problemele sociale ale valorii, să arătăm doar că intenția spre genericitate poate porni în multe cazuri atît din direcția particularității, cît și din cea a existenței pentru-sine a oamenilor. Un rol important îl poate juca particularitatea îndeosebi prin nostalgia treptei depășite. În general, se poate spune că depășirea particularității la nivelul individului și aspirația spre o formă superioară de genericitate reprezintă, în dinamica substanței sociale a omului, o convergență pe plan istoric-universal. Am falsifica însă esența reală, ontologică a acestui proces dacă am vrea să facem din această tendință universal-istorică un îndreptar general-abstract, valabil pentru toate cazurile particulare. Această rezervă necesară nu poate anula însă tendința universal-istorică schițată mai sus : mișcarea declanșată social în indivizi, care duce de la singularitatea existentă numai în sine la existența pentru-sine conștientă și care dirijează în mod conștient propriul praxis, pe de o parte, și depășirea — atît obiectivă cît și subiectivă, atît în planul existenței cît și al conștiinței — a muțeniei speciei umane, pe de altă parte, sînt mișcări convergente, care se sprijină reciproc. Pe cît este de adevărat că traiectoria, fazele procesului global sînt caracterizate de mari inegalități și de profunde contradicții, pe atît este de adevărat că specia umană nu s-ar putea realiza deplin, nu ar putea lăsa în urmă muțenia moștenită de la natură dacă în indivizi nu s-ar manifesta în mod necesar o tendință pa-

ralelă în direcţia existenţei lor pentru-sine : doar ei înşişi ca individualităţi (nu numai ca indivizi care se deosebesc între ei prin particularitatea lor) sînt capabili să transforme o genericitate veritabilă — prin conştiinţa lor, prin faptele dirijate de această conştiinţă — într-un praxis social-uman, adică într-o existenţă socială. În ciuda tuturor acestor neuniformităţi şi contradicţii, dezvoltarea socială duce — la scara istoriei universale — paralel cu apariţia în oameni a individualităţii lor existente pentru-sine, la constituirea unei umanităţi care, ca specie umană, este conştientă de ea însăşi în cadrul praxisului său.

5. Reproducţia societăţii ca totalitate

Aşadar, a devenit vizibil unul dintre polii dezvoltării sociale, şi anume omul însuşi, în evoluţia sa către existenţa pentru-sine şi către genericitate conştientă. Analiza forţelor ontologic determinante ale acestei dezvoltări arată că acestea sînt întotdeauna rezultante ale interacţiunilor dintre formaţiunile sociale respective, pe de o parte, şi posibilităţile, precum şi necesităţile de acţiune ale oamenilor înşişi, pe de altă parte, aceştia realizînd în mod concret, spaţiul de acţiune oferit de formaţiunea respectivă, posibilităţile şi sarcinile puse de aceasta. Am văzut, de asemenea, că pentru înţelegerea acestei dezvoltări nu este necesară o ipoteză apriorică asupra esenţei „naturii umane". Istoria însăşi dezvăluie faptul ontologic fundamental, extrem de simplu, că munca este capabilă să dezvolte în om noi aptitudini şi trebuinţe, că urmările muncii depăşesc ceea ce este dat în mod nemijlocit şi conştient în ea, instituie în lume noi trebuinţe şi totodată noi aptitudini de satisfacere a acestora, că — înăuntrul posibilităţilor obiective ale unei anumite formaţiuni — „natura umană" nu are nici un fel de limite apriorice în ce priveşte această dezvoltare. (Cazul lui Icar nu dezvăluie limite ale „naturii umane", ci limitele dezvoltării forţelor de producţie în economia sclavagistă antică.)

Tocmai aici devine vizibilă în dialectica şi dinamica ei concretă problema fundamentală pentru ontologia omului în calitate de fiinţă socială, şi anume retragerea graniţelor naturii, despre care am vorbit adesea. Ca orice fiinţă vie, omul este de la natură o fiinţă care răspunde :

mediul pune existenței, reproducției sale, condiții, sarcini etc., iar activitatea sa de viețuitoare în procesul autoconservării și conservării speciei constă în a reacționa în mod corespunzător față de acestea (în conformitate cu propriile trebuințe de viață, în sensul cel mai larg al termenului). Omul care muncește se distinge de orice ființă care i-a precedat apariția prin aceea că el nu numai că reacționează față de mediul său, cum trebuie să facă orice ființă dar aceste reacții sînt articulate în praxisul lui ca răspunsuri. La nivelul naturii organice, dezvoltarea începe cu reacții pur spontane, fizico-chimice și sfîrșește cu reacții care sînt însoțite, ba chiar declanșate de un anumit grad de conștiință. Articularea are la bază instituirea teleologică dirijată întotdeauna de conștiință, și înainte de toate elementul nou, de principiu, care este implicit conținut în fiecare instituire. În felul acesta, simpla reacție se constituie ca răspuns și putem spune că abia în felul acesta influența mediului înconjurător dobîndește caracterul unei întrebări.

Posibilitatea unei dezvoltări nelimitate a acestui joc dialectic dintre întrebare și răspuns se bazează pe faptul că activitatea oamenilor conține nu numai răspunsuri date mediului natural înconjurător, ci, de asemenea, dînd naștere noului, ea ridică în mod necesar la rîndul ei noi întrebări, care nu mai decurg nemijlocit din mediul înconjurător, din natură, ci constituie pietre de construcție ale unui mediu autocreat, ale existenței sociale. Prin aceasta structura întrebare-răspuns nu este anulată, ci ea dobîndește doar o formă mai complicată, care devine tot mai socială. Acest prim pas care declanșează încă în munca primitivă retragerea granițelor naturii, dă naștere, dintr-o dinamică proprie necesară, unei dezvoltări continue : în primul rînd munca se interpune treptat ca domeniu propriu de medieri între om și satisfacerea trebuințelor, între omul care muncește și mediul natural. Și după ce a avut loc această interpunere, oamenilor le sînt puse întrebări care cer răspunsuri sub forma praxisului, dar întrebările sînt tot mai puțin puse de natura nemijlocită în sine, ci mai curînd de schimbul de substanțe tot mai amplu și mai intens dintre societate și natură. Această verigă intermediară, nou apărută, a medierilor autocreate, schimbă însă și structura și dinamica răspunsurilor : răspunsurile iau naștere tot mai puțin într-un mod nemijlocit, ele sînt — din contră — pregătite și declanșate de întrebări

care, pînă la un anumit grad, devin independente. Această autonomizare a întrebărilor care provin din tendințele către răspuns, duce cu timpul la constituirea științelor; în cadrul acestora, foarte adesea nu poate fi perceput în mod nemijlocit, în spatele dinamicii proprii a întrebărilor, punctul lor de plecare foarte mijlocit, și anume pregătirea răspunsurilor pe care existența socială le pretinde oamenilor pentru ca aceștia să poată să existe și să se reproducă. Dar în acest punct, înțelegerea clară a îndepărtării calitative de situația inițială este la fel de necesară ca și înțelegerea faptului că reproducția existenței omului este cea care — în ultimă instanță — îi pune în față și acum diferite cerințe, la care el dă răspunsuri adecvate prin munca sa și prin pregătirea ei, pregătire foarte complicată, ce prezintă un mare grad de mediere și care face posibilă propria reproducție.

Pentru a putea sesiza în mod corespunzător celălalt pol al reproducției speciei umane, totalitatea societății, a fost absolut necesar să ne referim mai întîi la această legătură dintre activitatea umană și dezvoltarea economică obiectivă. Și aici situația ontologică reală nu poate fi reprezentată în mod corect decît ca un tertium datur în raport cu cele două extreme false. Nu intenționăm cîtuși de puțin să polemizăm cu diferite concepții idealiste referitoare la acest complex de probleme, începînd cu filozofiile teologice ale istoriei și sfîrșind cu construcțiile științelor umane sau fenomenologice, care văd în cele din urmă în om un demiurg mitic al culturii sale. Tot atît de inutil este să abordăm în detaliu marxismul vulgar, conform căruia omul și activitatea sa sînt un produs mecanic al unei „legități naturale“ economice obiective, transformată în mit; această mitizare fetișizantă atinge apogeul atunci cînd marxismul vulgar identifică forța productivă cu tehnica. (În capitolul următor vom aborda mai în amănunt erorile metodice ale interpretării mecaniciste caracteristice marxismului vulgar.) Aici este necesar să menționăm faptul că structura pe care am schițat-o — răspunsurile omului la întrebările care îi sînt puse asupra existenței sale de către societate și schimbul de substanțe cu natura — constituie doar o parafrază, o concretizare a ceea ce a spus Marx, și anume — după cum am arătat — că oamenii înșiși își fac istoria, dar nu în împrejurări alese de ei înșiși, ci în împrejurări care le sînt date în mod obiectiv. Numai prin sesizarea clară a acestei conexiuni

putem înțelege în mod corespunzător principala linie a dezvoltării economice, faptele și tendințele ontologice care stau la baza acestei dezvoltări.

Înainte de a aborda problemele care apar aici în mod concret, este necesar să avem o imagine clară, chiar dacă generală, asupra condițiilor structurale și dinamice în care are loc această mișcare bipolară. Tocmai am caracterizat unul din polii acestei dezvoltări, și anume omul în calitate de complex dinamic și care se dezvoltă pe sine. Este la fel de limpede că celălalt pol îl constituie în mod necesar societatea ca totalitate. În *Mizeria filozofiei*, Marx spune împotriva lui Proudhon următoarele : „Relațiile de producție ale oricărei societăți formează un întreg... Construind cu ajutorul categoriilor economiei politice edificiul unui sistem ideologic, el dislocă verigile sistemului social și transformă diferitele verigi ale societății în tot atîtea societăți separate care se ivesc una după alta“ [68]. Această prioritate a întregului față de părți, a complexului global față de complexele particulare din care el se constituie trebuie menționată neapărat, căci altfel se ajunge, vrînd-nevrînd, la extrapolarea acelor forțe care în realitate determină numai particularitatea unui complex-parte în cadrul totalității, devenind astfel forțe autonome care nu sînt frînate de nimic ; de asemenea, în felul acesta devin de neînțeles contradicțiile și inegalitățile dezvoltării care provin din interacțiunile dinamice ale complexelor particulare și, înainte de toate, din poziția pe care complexele-părți o au în cadrul totalității. Tocmai în legătură cu astfel de probleme se vede cît de periculoasă poate deveni pentru înțelegerea adecvată a realității prioritatea metodologică acordată construcției mentale, consecvent gnoseologice sau logice, a unui complex-parte. Bineînțeles, după cum s-a arătat aici în repetate rînduri, fiecare complex își are specificul său, fără de care esența sa nu ar putea fi înțeleasă. Acest specific însă nu este determinat, din punct de vedere ontologic, doar de către legitatea proprie a complexului-parte, ci totodată, și mai ales, de funcția și locul pe care acesta îl deține în totalitatea socială.

Această determinare nu este doar formală, ea neputînd fi realizată — mental — într-un mod independent și abia apoi să fie examinată în interacțiune cu alte forțe, ci ea

---

68 K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 130.

este inserată într-un mod profund şi hotărîtor în edificiul categorial, în desfăşurarea dinamică a oricărui complex, ajungînd în multe cazuri să modifice tocmai categoriile cele mai centrale ale acestuia. Să luăm, de pildă, cîteva din cazurile cercetate de noi. Complexul pe care-l constituie ducerea războiului are la bază, ca orice alt complex, posibilităţile social-economice ale societăţii în care apare. Aceasta este baza pe care se iveşte o categorie atît de importantă cum este tactica, care exprimă într-un mod specific stadiul, particularitatea acestui complex. Ar fi însă o extrapolare falsă, tocmai în sensul pe care l-am criticat, dacă am determina noţiunea militară superioară, strategia, de asemenea în acelaşi chip. Clausewitz a dovedit un autentic simţ filozofic în abordarea acestei probleme întrucît el a recunoscut în mod clar caracterul predominant politic al strategiei şi faptul că aceasta depăşeşte tehnica pur militară. Atît teoria cît şi practica acestui domeniu arată cît de fatală este, chiar din punct de vedere practic, deducerea imanentă a strategiei din tactică, sub forma unei derivări conceptuale, gnoseologice sau logice ; desigur, situaţia nu devine cîtuşi de puţin mai bună dacă tactica este derivată din noţiunea de strategie, construită în felul acesta. Eterogenitatea ontologică a acestor două categorii, care rezultă din raportul părţii faţă de întreg, este singura bază reală penru a ne reprezenta în mod corect acest raport, atît din punct de vedere teoretic cît şi practic. Asemănătoare, dar nu şi identică, este relaţia conţinut-formă în sfera dreptului ; în această sferă apar probleme care nu pot fi soluţionate în mod imanent, cum ar fi cea a apariţiei dreptului, a dreptului natural etc., şi care în decursul istoriei au dezvăluit deopotrivă în forme diferite, în moduri diferite de soluţionare, astfel de eterogenităţi ontologice. Acest complex de probleme va juca un rol important în capitolul consacrat Eticii.

Nu este de prisos dacă mai accentuăm o dată că, în cazul problemelor ontologice, existenţa-întocmai-astfel a obiectelor şi relaţiilor este cea care trebuie întotdeauna considerată drept bază a existenţei, că, de aceea, tendinţele metodologic omogenizatoare reprezintă un mare pericol pentru cunoaşterea adecvată a obiectelor reale. Încă în capitolul despre Hegel* am putut vedea că ideile sale,

* Vezi G. Lukacs. *Ontologia existenţei sociale*, vol. 1, Editura politică, Bucureşti, 1982. *(N. tr.)*

adcsea geniale, au fost deformate şi denaturate ca urmare a logicizării ontologicului. Acest lucru reiese foarte clar şi din delimitarea strictă a ceea ce el numea spirit absolut (arta, religia, filozofia) de existenţa obiectivă (societate, drept, stat). Dar astfel, el îşi diminuează şi deformează propria intuiţie. Chiar prin faptul că, deşi recunoaşte religiei o existenţă-întocmai-astfel, specifică, el o include, împreună cu arta şi filozofia într-o serie omogenă, el scapă din vedere tocmai esenţa existenţei-întocmai-astfel a religiei, degradînd-o în fapt într-o simplă filozofie a religiei. Şi mai importantă, mai bogată în consecinţe este poziţia de ansamblu pe care el o atribuie în sistemul său spiritului absolut, pe care îl consideră într-un sens istoric-universal. Încă în *Fenomenologie,* acesta apare ca amintire, ca retragere ulterioară a exteriorizării, a înstrăinării, ca proces real, ca o coincidere a substanţei şi subiectului. Dar în felul acesta, nu numai că spiritul absolut încoronează întregul proces, dar în acelaşi timp, el este eliminat din procesul real : acesta se desfăşoară la scara istoriei universale, iar desfăşurarea sa este apariţia Statului ca întruchipare în realitatea însăşi a Ideii. Hegel a văzut aici într-un mod foarte pătrunzător caracterul dublu a ceea ce el numeşte spirit absolut : pe de o parte, sinteza extrem de spirituală care se realizează în mod real în istorie, pe de altă parte însă, o obiectivaţie *(Obiektivation)* care nu ia parte la procesul realităţii şi care nu-l poate influenţa direct pe acesta. Oricît adevăr şi profunzime ar conţine această autonomie, această lipsă de influenţă reală nemijlocită conform esenţei sale ultime, totuşi, în construcţia sistematică a lui Hegel ia naştere o dualitate neo-organică, în sine incompatibilă (aşadar, nu o dualitate dialectic-contradictorie fertilă), şi anume dualitatea dintre atotputernicia şi, în acelaşi timp, neputinţa acestei sfere în totalitatea ei.

Marx, în *Sfînta familie,* a făcut o critică pătrunzătoare a acestei jumătăţi de măsură : „Chiar la Hegel, *spiritul absolut* al istoriei îşi găseşte materialul în *masă,* şi abia în *filozofie* îşi găseşte el expresia corespunzătoare. Dar filozoful apare numai ca organul în care spiritul absolut, care făureşte istoria, devine conştient *în mod retrospectiv,* adică după împlinirea mişcării. Participarea filozofului la istorie se reduce la această conştiinţă retrospectivă, pentru că adevărata mişcare este îndeplinită de către spirit într-un mod *inconştient.* Filozoful vine deci post-festum".

Consecinţa acestui fapt este că Hegel „numai în *aparenţă* face din spiritul absolut, ca spirit absolut, făuritorul istoriei. Deoarece însă spiritul absolut abia *post-festum,* în filozof, devine *conştient de sine însuşi* ca spirit creator al lumii, rezultă că fabricarea istoriei de către el există numai în conştiinţa, în părerea şi închipuirea filozofului, numai în imaginaţia speculativă" [69]. „Jumătatea de măsură" a lui Hegel se bazează pe faptul că prin logicizarea faptelor ontologice el ajunge la o antinomie falsă, rigidă : la antinomia atotputinţă-neputinţă, care nu are nimic de a face cu adevărata situaţie ontologică. Reflectarea conştientă (chiar filozofică) a realităţii — după cum am arătat şi vom arăta mai amănunţit în capitolul următor nu este un însoţitor neputincios al istoriei materiale, iar meditaţia filozofică asupra acestei istorii, după cum arată exemplul lui Marx, nu este un fapt care se verifică post festum. Atunci cînd Scheler şi, după el, Hartmann admit o ierarhie în ontologie, în care formele mai înalte sînt caracterizate prin neputinţa de a interveni în lumea reală, ei nu fac decît să reînnoiască într-o anumită privinţă, în împrejurări istorice schimbate (acelea ale pierderii încrederii în eficacitatea raţiunii) acea ambiguitate din doctrina hegeliană a spiritului absolut. Constatarea acestei neputinţe nu este doar o expresie a neîncrederii lor în dezvoltarea imanentă a istoriei, dezvoltare care ar ascunde în sine propria ei raţiune — desigur, pur ontologică — pe care ar dezvolta-o istoric, ci, de asemenea, o judecată de valoare inacceptabilă asupra unor stări de lucruri pur ontologice, judecată care, atît din punct de vedere metodologic cît şi al conţinutului, este falsă. Iată de ce concepţia lui Marx este mai profundă din punct de vedere ontologic decît cea a lui Hegel, fără a mai vorbi de ecoul ei ; disociind net problemele existenţiale de cele valorice, Marx examinează într-un mod ontologic imparţial interacţiunile lor reale, face ca valorile să rezulte într-adevăr din realitate şi să acţioneze în ea, fără ca autenticitatea existenţei pure să fie într-un fel lezată. Iată de ce el nu lasă ca existenţa şi valoarea să treacă una într-alta pentru ca la urmă — entuziast sau dezamăgit — să înţeleagă în mod sumar întreaga existenţă. La Marx, era vorba de a descrie şi de a înţelege, în obiectivitatea lor ontologică, acele mari tendinţe ale dezvoltării care dau naştere în sine şi din sine existenţei sociale ca

[69] K. Marx şi F. Engels. *Opere,* vol. 2, ed. cit., p. 95—96.

atare, ca rezultat al propriei lor dinamici. Desigur, o problemă concretă care se cere rezolvată, problemă importantă a ontologiei existenţei sociale în dezvoltarea acesteia, este stabilirea importanţei pe care valorile, valorizările, sistemele valorice o dobîndesc în cadrul acestui proces de ansamblu. Dacă însă se ajunge la o evaluare generalizată logic a procesului global, atunci evaluarea care intenţiona să fie pur obiectivă devine brusc pur subiectivă, caracterizînd doar pe cel care evaluează, nu şi ceea ce este evaluat.

Problema fundamentală pe care urmează să o discutăm acum a mai fost atinsă de noi de cîteva ori. Este vorba de procesul de apariţie a societăţii în forme tot mai pure, mai independente ; de un proces specific ontologic care intervine de fiecare dată cînd dintr-un tip de existenţă mai simplu ia naştere, într-o situaţie oarecare, un tip de existenţă mai complicat. Acesta este cazul genezei vieţii din materia anorganică, şi al transformării din simple vieţuitoare în membrii unei societăţi (acest din urmă caz este mult mai complicat). Prin urmare, este vorba de a urmări modul în care acele elemente categoriale constitutive ale socialităţii, la început sporadice şi risipite — care, după cum am văzut, funcţionează încă la nivelul muncii celei mai primitive — se amplifică, devin tot mai mediate, se constituie în complexe proprii şi specifice, pentru ca din interacţiunea tuturor acestor forţe să ia naştere diferite societăţi aflate pe anumite trepte de dezvoltare. Am arătat de asemenea că forma mai complicată de existenţă are la bază întotdeauna o formă de existenţă mai simplă : de pildă, procesele care se desfăşoară în fiinţa vie, care constituie existenţa şi reproducerea ei sînt procese ale naturii anorganice, ale existenţei fizice şi chimice a căror funcţionare este pusă în mişcare de către existenţa biologică a vieţuitoarelor conform propriilor lor condiţii de existenţă. Fără a intra în problemele care se ivesc aici (aceasta este sarcina biologiei şi a unei ontologii a vieţii care ia naştere din aceasta), putem spune că existenţa socială înseamnă întotdeauna o schimbare a funcţiei categoriilor existenţei organice şi anorganice, că ea nu se poate niciodată desprinde de această bază. Desigur, aceasta nu exclude apariţia unor categorii specifice sociale, care nu au şi nu pot avea analogii în natură. Mijlocul de muncă şi obiectul muncii funcţionează numai ca urmare a naturii care stă la baza

lor. În procesul muncii nu poate avea loc nici o mişcare care, în calitate de mişcare, să nu fie determinată biologic. Cu toate acestea, în muncă ia naştere un complex dinamic, ale cărui categorii hotărîtoare — este suficient să amintim instituirea teleologică — semnifică, în raport cu natura, ceva radical şi calitativ nou. După cum de asemenea am arătat, esenţa muncii înseşi, şi cu atît mai mult a altor tipuri ale praxisului social care provin din ea, constă în aceea că ea instituie în viaţă forme tot mai noi, tot mai complicate, tot mai mijlocite social, astfel încît viaţa omului se desfăşoară într-o măsură tot mai mare într-un mediu creat de el însuşi ca fiinţă socială, natura apărînd aici în principal ca obiect al schimbului de substanţe cu societatea.

Pentru ca în cele ce urmează să putem descrie principiile ontologice ale acestei dezvoltări, este necesar să abordăm problema dintr-o dublă perspectivă, care este totuşi unitară. Pe de o parte, calea pe care o urmăm trebuie să vizeze întotdeauna totalitatea societăţii, căci numai la acest nivel categoriile îşi dezvăluie adevărata lor esenţă ontologică ; orice complex-parte are, ce-i drept, după cum am mai arătat, tipul său specific de obiectualitate, a cărui cunoaştere este indispensabilă pentru înţelegerea cuprinzătoare a societăţii ; cînd, însă, el este tratat izolat sau i se atribuie un loc central, marile şi adevăratele linii ale dezvoltării de ansamblu pot fi denaturate cu uşurinţă. Pe de altă parte, în centrul acestei prezentări, trebuie să stea apariţia şi transformarea categoriilor economice. Economia se deosebeşte ontologic de orice alt complex, tocmai prin aceea că ea constituie reproducţia efectivă a vieţii. Pînă acum am tratat reproducţia în ansamblul ei, din perspectiva omului, întrucît reproducţia biologic-socială a acestuia constituie baza nemijlocită, insuprimabilă a acestei totalităţi. De asemenea, am dezvăluit chiar la nivelul muncii însăşi esenţa socială a acesteia (genericitatea ei). Economia, ca sistem dinamic al tuturor medierilor care constituie baza materială a reproducţiei individului şi a speciei umane este, de aceea, veriga reală de legătură dintre reproducţia speciei umane şi cea a indivizilor care o compun. În acest fel am exprimat în acelaşi timp, — în esenţa ei ultimă, nedeformată ontologic — tocmai dezvoltarea economiei către acel proces care ne preocupă în prezent, şi anume socializarea societăţii şi, odată cu aceasta, socializarea oamenilor care

o compun în mod real. Căci, după cum am arătat în repetate rînduri, toate manifestările complicate de viață ale oamenilor au drept premisă firească această reproducție individuală și generică a lor. Pentru a înțelege însă in mod real, conform existenței ei, relația dintre dezvoltarea societății și cea a oamenilor, este absolut necesar să ținem seama și de ceea ce am desemnat mai devreme în acest proces drept dialectică contradictorie a esenței și fenomenului. Deoarece în cele ce urmează vom vorbi de mai multe ori și la modul concret despre contradicțiile care apar aici, acum este suficient să menționăm doar faptul că, de pildă, dezvoltarea forțelor productive — în sine, în esența lor — este identificată cu dezvoltarea aptitudinilor umane ; în ce privește însă modul ei de manifestare, această dezvoltare a forțelor productive poate duce, cu aceeași necesitate socială, la înjosirea, deformarea, înstrăinarea de sine a oamenilor. Să accentuăm aici, așa cum am făcut mai sus, faptul că la Marx lumea fenomenelor constituie o sferă a realității, o componentă autentică a existenței, sociale, că ea nu are cîtuși de puțin un caracter subiectiv, pur aparent. Iată de ce aici, unde este vorba de linia generală de dezvoltare a existenței sociale, este necesar să ne îndreptăm atenția în principal asupra următoarei probleme : care sînt căile și direcțiile pe care le ia această esență reală a existenței sociale în transformările ei determinate social-istoric ? Desigur, aici nu trebuie să ignorăm contradicțiile necesare dintre esența existentă și fenomen, de asemenea existent, dar accentul real trebuie pus pe relevarea dinamicii esenței.

Cunoaștem de asemenea, încă din considerațiile general-ontologice, linia fundamentală, hotărîtoare a acestei dezvoltări, și anume dominarea treptată a categoriilor specific sociale în structura și dinamica reproducției existenței sociale, retragerea granițelor naturii. Pentru a examina ceva mai în detaliu decît pînă acum această linie a dezvoltării, este necesar mai întîi să separăm problema însăși de reflectările ei în conștiința oamenilor. Această delimitare, așa cum am mai arătat, se face între obiectivitatea respectivei existențe în-sine și reflectarea ei subiectivă (chiar dacă adeseori ea este subiectivă la nivel social general), și nu are nimic de a face cu opoziția anterioară, cea dintre esență și fenomen, unde ambii factori există în mod obiectiv. Este necesar ca momentul

subiectiv să fie aici special subliniat, întrucît chiar şi cele mai naturale funcţii vitale ale oamenilor sînt socializate treptat de-a lungul istoriei. Dacă o astfel de transformare a datului natural originar are loc într-o perioadă îndelungată din punct de vedere al trăirii umane, atunci aceasta apare în conştiinţa oamenilor ca ceva care în însăşi existenţa ei trebuie considerată ca avînd un caracter natural. Cercetarea ontologică nu trebuie însă să ţină cîtuşi de puţin seama de astfel de manifestări ale conştiinţei, ci doar de procesul obiectiv, aşa cum este el în sine ; or, în cadrul acestuia, dispariţia naturalului pur începe odată cu faptul muncii. Aşadar, de cele mai multe ori, viziunile contrastante de natură ideologică desemnează trecerea de la o etapă inferioară a procesului de retragere a graniţelor naturii la una superioară. Ceea ce din punct de vedere ideologic este considerat „natură", în opoziţie cu ceea ce este pur „social", merită această denumire doar într-un sens relativ istoric ; prin urmare, metaforic s-ar putea vorbi de o cvasinatură, tot aşa cum, adeseori —desigur, în alte contexte — se vorbeşte de societate în legitatea ei obiectivă ca de o a „doua natură". Această cvasinatură începe cu raporturile sexuale şi se întinde pînă la concepţiile pur ideologice, cum este dreptul natural, şi a jucat un rol însemnat în istoria sensibilităţii şi a gîndirii. Aşadar, pentru evitarea neînţelegerilor, a fost necesar să aruncăm o privire şi asupra acestei probleme.

După tot ceea ce am arătat pînă acum, referitor la dezvoltare şi progres, este de la sine înţeles că pentru noi hotărîtor este aici faptul ontologic al socializării şi că, în stabilirea faptelor existenţei sociale care se referă la acest proces, trebuie să evităm orice fel de judecată de valoare. Este necesar însă să ne abţinem nu numai de la valorizări proprii (repetăm din nou : pentru a evita orice confuzie), dar este de asemenea necesar să nu luăm în consideraţie nici reacţiile filozofice şi religioase, ştiinţifice şi artistice — din punct de vedere istoric foarte importante — ale diferitelor culturi faţă de dezvoltarea socială pe care o examinăm acum. Faptul că în epoca primitivă există în mod necesar unele realizări excepţionale care nici mai tîrziu nu sînt întrecute, decurge din însuşi caracterul inegal al dezvoltării, caracter despre care am vorbit în repetate rînduri ; am citat chiar în detaliu la timpul său aprecierea pe care Marx a făcut-o referitor la opera lui Homer şi care este mult mai mult decît o apre-

cieie particulară justă, şi anume o afirmaţie generală foarte bogată în implicaţii din punct de vedere metodologic. Însă în ciuda adevărului ei indubitabil şi de o mare importanţă, această apreciere nu constituie un argument împotriva faptului că epocile ulterioare se caracterizează printr-o dezvoltare superioară din punct de vedere ontologic. Subliniind dezvoltarea inegală, Marx nu contrazice o atare determinaţie reală, ci, dimpotrivă, tocmai acest contrast dintre baza economică nedezvoltată şi creaţia epică de o desăvîrşire inegalabilă constituie punctul de plecare pentru constatarea teoretică a dezvoltării inegale. Chiar dacă acest caracter inegal se reliefează într-un mod deosebit de pregnant în artă, de aici nu decurge că ea s-ar manifesta numai aici. În toate domeniile culturii, atît teoretice cît şi practice, există realizări excepţionale ale căror premise sociale unice sînt în mod necesar înlăturate şi distruse de dezvoltarea economică. Caracterul ontologic obiectiv al progresului care se manifestă în asemenea cazuri nu este afectat de atari contradicţii, dimpotrivă, acestea subliniază şi mai mult caracterul irezistibil al mişcării pur obiective a existenţei sociale.

Pentru a vedea modul cum această dezvoltare a socialităţii înaintează către o autoperfecţionare, este necesar să pornim de la examinarea felului în care dezvoltarea forţelor productive, impregnată încă cu multe determinaţii naturale (de pildă, simpla creştere a populaţiei, care — desigur — nu mai este nici ea pur şi simplu „naturală“) pătrunde în structura societăţii, cu alte cuvinte, să vedem care sînt consecinţele dezvoltării forţelor productive asupra constituirii şi dinamicii socialităţii. Observăm că în cursul istoriei există, în ce priveşte starea comunităţilor umane primitive, două tipuri radical divergente. Acest punct de plecare tratat de Engels pe larg în *Originea familiei*, este caracterizat de Marx în *Bazele criticii economiei politice* în felul următor : „Comunitatea naturală de trib — înrudire de sînge, comunitate de limbă, de obiceiuri etc. — sau, dacă vreţi, constituirea în hoarde, este prima condiţie a *aproprierii* de către oameni a *condiţiilor obiective* ale vieţii lor şi ale activităţii prin care această viaţă se reproduce şi capătă forme obiective (asemenea activitate putînd fi păstoritul, vînătoarea, agricultura etc.). Pămîntul este marele laborator, arsenalul care furnizează atît mijlocul de muncă şi materialul muncii, cît şi locul de aşezare al colectivităţii, baza

ei... *Aproprierea* reală, prin procesul muncii, se efectuează în condițiile acestor *premise*, care nu sînt un produs al muncii, ci apar ca premise ale ei naturale sau *divine*" [70]. De aici reiese foarte clar în ce constă esența „naturalului" în astfel de comunități ; înainte de toate, în faptul că, ce-i drept, munca este forța organizatoare care asigură coeziunea complexelor care funcționează aici, dar este vorba de o muncă ale cărei premise nu sînt încă produse ale muncii înseși. În această determinație conceptuală, Marx accentuează pe bună dreptate opoziția dintre această epocă și formațiunile ulterioare, opoziție la care avea să se refere ulterior. Iată de ce el situează în prim plan momentul — aici încă predominat — al premiselor naturale, dar chiar și aluzia că acestea apar oamenilor nu numai ca naturale, ci și ca avînd o origine divină, sugerează faptul că, în mod obiectiv, ele nu mai pot avea un caracter pur natural, că în aceste premise este investită deja muncă umană, fără ca, desigur, oamenii să poată înțelege adecvat modul dat de existență al acestora. Să ne gîndim, de pildă, la mitul lui Prometeu, care este un caz tipic pentru faptul că momentele cele mai importante care reglementează raportul om-natură (în mod obiectiv, prin muncă), apar ca daruri divine atîta timp cît apar în mod izolat, fără să poată cuprinde încă întregul domeniu al reproducției. Dar, indiferent de măsura în care momentele vieții care funcționează natural au deja, din punct de vedere obiectiv, o bază socială (o ceată, de pildă, chiar dacă reproducția ei nu este încă realizată conștient, nu mai este, din punct de vedere obiectiv, pur și simplu un obiect al naturii), apariția alternativei hotărîtoare a istoriei universale depinde de măsura în care această stare — desigur, doar în cadrul unui spațiu de acțiune relativizant — se poate stabiliza, adică pur și simplu reproduce, de măsura și direcțiile în care, din dizolvarea ei, iau naștere tendințe de dezvoltare ale unor noi formațiuni.

Istoria reală — în perioadele ei de început — răspundea atît afirmativ cît și negativ acestei alternative. Ceea ce Marx denumește mod de producție asiatic arată în mod concret și în forme foarte variate acele posibilități care re-

---

[70] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 424—425.

zultă în cadrul reproducţiei din conservarea acestuia [71]. În *Capitalul*, Marx ne oferă o analiză amănunţită a structurii şi posibilităţii de dezvoltare a acestui mod de producţie, pornind în mod concret de la forma sa hindusă. Astfel de obşti, explică el, „se întemeiază pe posesiunea în comun a pămîntului, pe legătura nemijlocită dintre agricultură şi meserie, şi pe o statornică diviziune a muncii, care la întemeierea unor noi obşti serveşte de plan şi de model. Ele alcătuiesc unităţi de producţie autarhice... Cea mai mare parte a produselor se confecţionează pentru nevoile proprii directe ale obştii, nu ca marfă, astfel încît producţia însăşi este independentă de diviziunea muncii, mijlocită prin schimbul de mărfuri care există în întreaga societate hindusă. Numai surplusul de produse se transformă în marfă, în parte mai întîi în mîna statului, căruia din timpuri imemoriale îi revine şi o anumită cantitate de produse sub formă de rentă în natură". În astfel de sate există o diviziune a muncii foarte pregnantă ; există diferiţi meseriaşi, precum reprezentanţi ai statului (care se ocupă, de pildă, de gospodărirea apei), ai religiei etc. „Dacă populaţia sporeşte, se înfiinţează pe un teren necultivat o nouă obşte, după modelul celei vechi. Mecanismul acestei comunităţi prezintă o diviziune sistematică a muncii, dar o diviziune manufacturieră a ei nu este cu putinţă întrucît pentru fierar, tîmplar etc. piaţa rămîne neschimbată ; cel mult în raport cu mărimea satelor în loc de un fierar, de un olar etc., există doi sau trei. Legea care reglementează diviziunea muncii în obşte acţionează aici cu implacabila forţă a unei legi naturale ; fiecare meseriaş în parte, ca fierarul şi ceilalţi, execută toate operaţiile care ţin de meseria sa într-un mod tradiţional, dar indepedent şi fără a recunoaşte vreo autoritate în atelierul său".

Trebuie însă reliefat în mod deosebit faptul că pe această bază economică a obştilor asiatice se ridică o suprastructură statală particulară, care se află în interacţiuni foarte slabe cu acestea, în primul rînd sub forma strîngerii rentei funciare (aici chiar în forma impozitului), a reglementării irigaţiilor, a apărării militare împotriva duşmanilor din afară etc. După cum arată Marx, specificul aces-

[71] Modul de producţie asiatic — pe care perioada stalinistă a încercat să-l elimine din marxism şi să-l înlocuiască printr-un aşa-zis „feudalism asiatic", termen lipsit de conţinut şi artificial — este analizat în monografia marxistă a eminentului sinolog Tökei Ferenc. ***Az ázsiai termelési mód kérdéséhez***, **Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1965.**

tor societăţi, considerate ca întreg, decurge tocmai din continua restabilire a bazei, adică din stabilitatea lor dinamică, în condiţiile unei instabilităţi — adesea catastrofale — a întregii suprastructuri statale : „Organismul simplu al producţiei în aceste obşti autarhice, care se reproduc mereu în aceeaşi formă şi care, dacă din întîmplare sînt distruse, se reconstituie în acelaşi loc şi sub acelaşi nume, oferă cheia pentru misterul invariabilităţii societăţilor asiatice, care contrastează atît de izbitor cu necontenita dizolvare şi realcătuire a statelor asiatice şi cu necontenitele schimbări dinastice. Structura elementelor economice fundamentale ale societăţii rămîne neatinsă de furtunile din sfera nebuloasă a politicii“ [72]. Cercetările făcute de Tökei arată că această structură fundamentală poate fi constatată şi în dezvoltarea Chinei. Ceea ce este mai izbitor în acest fenomen, ceea ce apare în acelaşi timp în modul cel mai natural, este restabilirea permanentă a obştilor săteşti, soliditatea neobişnuită a acestora, asociată cu imunitatea faţă de prefacerile adînci de la nivelul structurii. Nu încape deci nici o îndoială că astfel de procese prezintă anumite analogii cu procesul de conservare ontogenetică a speciilor, astfel încît ele dau impresia că ar avea un caracter natural. Analiza lui Marx arată însă că în mare măsură aceste analogii sînt doar aparente. Ele neglijează de pildă faptul că existenţa satului hindus se bazează deja pe o diviziune a muncii relativ dezvoltată (agricultura şi meşteşugurile), unde, desigur, categoriile şi forţele specifice — pe care acestea le antrenează în fluxul dezvoltării sociale — lipsesc : este vorba în primul rînd de forţa care determină destinele oamenilor, şi anume, circulaţia intensivă a mărfurilor care pătrunde în toţi porii societăţii. Diviziunea muncii este determinată încă în mod predominant de nevoile nemijlocite ale consumului, ea nu dă naştere unor nevoi care să acţioneze apoi retroactiv asupra ei însăşi. La fel de static este reglementată, sub forma rentei funciare (respectiv a impozitului), relaţia dintre baza economică şi suprastructura statală, fără ca între ele să existe acele interacţiuni complicate prin care, în alte formaţiuni, ele se pun reciproc în mişcare, determină procese de descompunere şi de progres în ambele domenii, cu toate că şi aici este cît se poate de evident că atît renta funciară cît şi impozitul şi suprapunerea

---

[72] K. Marx şi F. Engels. Vol. 23, *ed. cit.*, p. 367—368, 369.

celor două nu sînt categorii naturale, ci determinații ale existenței sociale. Problema modului de producție asiatic nu se referă, deci, la o stare încă naturală a societății, ci este mai curînd un caz particular — deosebit de instructiv în negativitatea sa — al relației interne dintre categoriile sociale și progresul economic obiectiv.

Cu totul altfel se prezintă transformarea structurii comunismului primitiv în Grecia și în Roma. Această formă apare deja pe baza separării satului de oraș ; aici însă, spre deosebire de Orient, orașul nu este rupt de reproducția economică nemijlocită și nu participă la ea doar prin însușirea rentei funciare, ci existența proprietarului individual al unui lot de pămînt este strîns legată de calitatea acestuia de cetățean al polisului : „Ogorul apare aici ca un teritoriu al orașului, pe cînd în primul caz, satul se prezenta ca un simplu accesoriu al pămîntului", spune Marx. La acestea se adaugă faptul că poziția individului față de pămînt decurge, ce-i drept, din calitatea sa de membru al tribului, dar nu ca poziție față de proprietatea tribului, nemijlocit comună, ci ca poziție față de proprietatea sa personală : „ca membru al obștii, fiecare individ este proprietar privat" — spune Marx. În Grecia și în Roma antică nu se mai pune problema, de o importanță hotărîtoare în Orient, și anume faptul că „proprietatea individuală poate fi valorificată exclusiv prin munca în comun... (adică așa cum este cazul, de pildă, în condițiile sistemului de irigații din Orient)". Vechile forme ale tribului sînt mai mult sau mai puțin slăbite sau distruse în urma migrațiilor, ocupațiilor etc., în centrul problemelor de viață situîndu-se acum cucerirea, acapararea de pămînturi și apărarea acestora. „Iată de ce războiul reprezintă o importantă sarcină generală, o mare muncă colectivă, care e cerută fie pentru a pune stăpînire pe condițiile obiective de existență, fie pentru a apăra și a eterniza stăpînirea lor". În felul acesta ia naștere o formă specifică de societate : „Concentrarea se operează la oraș, al cărui teritoriu înglobează regiunea rurală înconjurătoare ; mica agricultură produce pentru consumul nemijlocit ; industria casnică reprezintă o îndeletnicire casnică accesorie a femeilor și a fetelor (torsul sau țesutul) sau o ocupație care a căpătat o dezvoltare de sine stătătoare numai în unele ramuri ale producției (fabri etc.). Dăinuirea unei asemenea obști are ca pre-

misă menținerea egalității între țăranii liberi care o compun și care-și asigură singuri existența, precum și munca proprie ca o condiție pentru dăinuirea proprietății lor. Ei se comportă ca proprietari față de condițiile naturale ale muncii, dar totodată trebuie ca aceste condiții să fie continuu și efectiv confirmate prin munca personală a individului, ca condiții și elemente obiective ale personalității sale, ale muncii sale personale" [73]. Este clar că în felul acesta ia naștere o formă de societate cu mult mai socială decît în Orient. Este vorba în primul rînd de faptul că această societate nu se limitează nicidecum la simpla reproducție simplă, la restabilirea a ceea ce a apărut odată, ci pentru ea extinderea, mișcarea înainte sînt date deja de la bun început în dinamica reproducției propriei existențe. Se pune însă întrebarea : care este în acest caz raportul dintre structura construcției și dinamica mișcării ?

Pe scurt, și totodată anticipînd ceea ce vom arăta mai tîrziu, răspunsul poate fi următorul : faptul că în această formațiune are loc o reproducție lărgită, că ea depășește mult propriul ei dat inițial, ține de esența acestei formațiuni ; dar forțele care au fost declanșate în felul acesta pot dezvolta bazele sociale și punctele de plecare ale acestei formațiuni numai pentru o anumită perioadă, ele devenind apoi treptat, în mod necesar, tendințe de destrămare a structurii căreia ele i-au dat naștere. Referindu-se la Roma, Marx descrie această situație în felul următor : „Îndeosebi influența războaielor și a cuceririlor (care la Roma, bunăoară, constituiau în fond una din condițiile economice ale obștii însăși) submineazä legătura reală pe care se sprijină obștea. În toate aceste forme, baza dezvoltării o constituie *reproducerea relațiilor — dinainte date* — dintre individ și obște (relații care s-au format pe o cale mai mult sau mai puțin naturală sau care au apărut în decursul istoriei și au devenit tradiționale), precum și o *anumită* existență *obiectivă*, pentru el *predeterminată*, atît în ceea ce privește raporturile lui față de condițiile de muncă, cît și în ceea ce privește relațiile lui cu tovarășii săi de muncă, cu ceilalți membri ai tribului etc., din care cauză această bază are, din capul locului, un *caracter limitat* ; dar, odată cu eli-

[73] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 427, 428.

minarea acestei limitări, asistăm la decăderea şi dispariţia vechilor relaţii" [74]. Momentul economico-social, care joacă aici un rol hotărîtor, este caracterizat de către Marx în *Capitalul* astfel : „Această formă a proprietăţii parcelare libere a ţăranilor care-şi lucrează singuri pămîntul constituie... baza economică a societăţii în cele mai bune timpuri ale antichităţii clasice" [75]. Toate forţele economice eliberate în această societate duc în ultimă instanţă la destrămarea ei inevitabilă, iremediabilă. Ne-am referit în alte contexte la afirmaţia lui Marx, conform căreia procesul — similar în modurile sale negative de manifestare — de destrămare a ţărănimii, separarea ei de pămînt care în Anglia a dus, sub forma acumulării primitive a capitalului, la un avînt uriaş al capitalismului, nu a putut în antichitate să dea naştere decît unui lumpenproletariat urban parazitar. Această deosebire fundamentală are un întreg complex de cauze, care însă se leagă strîns de treapta socială de dezvoltare a polisului antic, pe care am descris-o mai înainte. Dezvoltarea economică înfloritoare de la începutul acestei societăţi duce la extinderea circulaţiei mărfurilor, la concentrarea unor mari averi. Toate acestea au loc, pe de o parte, doar sub forma capitalului comercial şi bănesc, pe de altă parte, sub forma unei mari extinderi a economiei sclavagiste. Referindu-se la capitalul comercial ca forţă economică independentă, Marx constată următoarele : „Capitalul comercial nu este la început decît mişcarea intermediară între extreme, pe care nu el le domină şi între premise, pe care nu el le creează... De aceea comerţul exercită pretutindeni o acţiune mai mult sau mai puţin dizolvantă asupra rînduielilor producţiei pe care le găseşte şi care, sub diferitele lor forme, sînt orientate cu deosebire înspre valoarea de întrebuinţare" [76]. Cît de departe duce însă acest drum, nu mai depinde de el. La fel acţionează extinderea capitalului bănesc care, pe această treaptă a raporturilor de muncă, nu poate lua preponderent decît forma cametei : „Aşadar, cămătăria, pe de o parte subminează şi distruge avuţia antică şi feudală şi proprietatea antică şi feudală. Pe de altă parte, ea subminează şi ruinează mica producţie ţără-

[74] Op. cit., p. 436.
[75] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 25 partea a II-a, ed cit., p. 344.
[76] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 25 partea I, ed. cit., p. 334, 335.

nească și mica producție burgheză, într-un cuvînt, toate formele în care producătorul mai apare ca proprietar al mijloacelor sale de producție“. Această influență este deosebit de agravantă și de dizolvantă în polisul antic, „cînd proprietatea producătorului asupra condițiilor lui de producție era în același timp baza relațiilor politice, a independenței cetățenilor“ [77].

Vedem așadar că circulația mărfurilor — cu toate că ea s-a putut ridica pînă la producerea primelor și celor mai superficiale, mai primitive forme ale socializării capitaliste doar pe aceste baze — a trebuit în cele din urmă să acționeze asupra structurii sociale distrugînd aceste baze. Cauza fundamentală care a dus la acest impas social constă în faptul că punctul social central al tuturor transformărilor autentice, munca însăși, precum și relațiile sociale care decurg din aceasta, sînt prea puțin socializate, sînt încă într-o mult prea mare măsură determinate de către categorii „naturale“ pentru a permite organizarea lor socială autentică. Și asupra acestei situații Marx ne dă o analiză cuprinzătoare. El consideră *„unitatea* dintre oamenii vii, activi și condițiile naturale, neorganice ale schimbului lor de substanțe cu natura, și, ca urmare, aproprierea naturii de către ei“, drept punct de plecare de la sine înțeles, iar problema ontologică a socializării reale a existenței sociale constă în „scindarea“ acestei unități inițiale, scindare care își dobîndește forma cea mai adecvată abia în „relația dintre munca salariată și capital“. În formațiunile timpurii, forțele imanent sociale nu pot duce la o astfel de apărare. Marx spune : „...o parte a societății o tratează pe cealaltă ca pe o simplă condiție *neorganică și naturală* a propriei sale reproducții. Sclavul nu se află în nici un fel de relații cu condițiile obiective ale muncii sale : dimpotrivă, lucrătorul, atît sub forma sclavului, cît și sub aceea a iobagului, este pus ca o *condiție neorganică* a producției, în rîndul celorlalte ființe din natură, alături de vite, sau este considerat ca o anexă a pămîntului. Cu alte cuvinte, condițiile inițiale ale producției apar ca premise naturale, *ca niște condiții naturale de existență ale producătorului,* tot așa cum corpul său viu, cu toate că el este acela care îl reprezintă și îl dezvoltă, inițial nu este creat de el însuși, ci este *premisa* lui însuși ;

---

[77] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 25, partea a II-a ed. cit., p. 140.

propria sa existenţă (corporală) este o premisă naturală pe care nu el a creat-o“ [78]. Faptul că aceste condiţii de existenţă ale muncii — preexistente „natural“, nu create — dau naştere unor posibilităţi de dezvoltare extrem de restrînse, este prea cunoscut pentru a mai necesita o expunere detaliată. Aici menţionăm doar faptul că munca bazată pe sclavie permite în esenţă doar o dezvoltare extensivă, în primul rînd prin creşterea numărului sclavilor ; acest lucru, însă, presupune, pe de o parte, războaie victorioase pentru procurarea de material uman, iar pe de altă parte şi în acelaşi timp, în felul acesta este permanent afectată baza militară specifică a statului-cetate, şi anume pătura ţăranilor liberi. Expansiunea economico-politică îşi distruge aşadar propriile ei baze, ajunge tot mai mult într-o fundătură din care nu poate ieşi. Influenţele pe care le exercită în acest proces capitalul bănesc şi cel comercial — influenţe descrise deja — nu fac decît să amplifice distrugerea ; totuşi, factorul predominant în acest proces îl reprezintă bariera de netrecut pe care economia sclavagistă o ridică în faţa dezvoltării de ansamblu.

În felul acesta ia naştere un tip de dezvoltare a existenţei sociale care diferă radical şi calitativ de modul de producţie asiatic. În primul rînd este vorba de dezvoltarea — atît extensivă cît şi intensivă — a societăţii, deosebit de puternică, care însă tocmai atunci cînd pare să atingă apogeul din toate punctele de vedere, începe să-şi arate, prin criza care cuprinde toate domeniile, precaritatea. Această criză este însă foarte îndelungată, vechea strălucire nu păieşte imediat, uneori chiar se creează aparenţa de noi perioade de avînt, de iluzorii depăşiri ale situaţiei fundamentale de criză ; abia în stadiile relativ tîrzii, decăderea economică se dezvăluie ca certitudine în toate domeniile. Acest lucru se întîmplă tocmai pe treapta pe care, din punct de vedere economic, descompunerea economiei sclavagiste duce în mod necesar şi spontan la apariţia primelor elemente ale unei organizări a muncii şi a unui mod de a munci care, mai tîrziu, după multe perioade de tranziţie cu efecte catastrofale, vor forma fundamentul pentru ieşirea din criză şi apariţia unei noi etape de dezvoltare, feudalismul. Aici avem în vedere trecerea pe care Max Weber a caracterizat-o în felul următor : „în timp ce sclavul este ridicat, din punct de vedere social, la rangul

---

[78] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 439.

de iobag neliber, colonul este coborît la rangul de țăran dependent[79]. Acest nou mod de nivelare tendențială a unor pături sociale care înainte erau complet eterogene, provine din tendințele de descompunere, dar el poate fi înțeles abia post festum ca tendință de ieșire din criză. Într-un context istoric concret și real, această tendință apare ca trecere de la o criză acută la o descompunere lentă, căci ea contravine în asemenea măsură întregii structuri a societății antice, încît nu poate oferi baza pentru noi impulsuri de dezvoltare a societății și statului. Abia cînd, în timpul migrației popoarelor, are loc prăbușirea și pieirea imperiului roman, această tendință — împreună cu noile impulsuri pe care particularitățile organizării tribale a germanilor le dau noilor societăți care apar acum — se poate afirma ca germene al viitorului. (Despre problemele foarte importante pe care economia sclavagistă antică le pune dezvoltării umanității prin suprastructura ei, atît în ce privește cunoașterea cît și înstrăinarea și depășirea acesteia, vom vorbi în capitolul următor.)

Dezvoltarea europeană se deosebește de cea din Asia și prin aceea că în cadrul celei dintîi diferitele formațiuni se succed și derivă una din cealaltă, alternanța lor prezentînd o continuitate istorică, o direcție către progres. Pentru a înțelege corect acest lucru din punct de vedere ontologic, trebuie complet eliminate toate reprezentările care ascund în sine, chiar dacă foarte bine mascat, elemente ale unei teleologii. Acest lucru este foarte important, căci astfel de tendințe sînt prezente și la unii marxiști, la cei care, de exemplu, consideră că drumul de la descompunerea comunismului primitiv — trecînd prin sclavagism, feudalism, capitalism — la socialism ar conține în sine o necesitate oarecum preformată (și astfel, cel puțin, criptoteleologică). Baza ontologică a unei asemenea reprezentări este ușor de observat la Hegel. Prin faptul că a interpretat în primul rînd logic și nu ontologic modul în care categoriile derivă unele din altele, că a transformat subit această succesiune logică a dezvoltării într-una istoric-ontologică, concepția sa asupra istoriei a dobîndit în mod necesar un caracter teleologic. Iată de ce mai sus am atras atenția că însuși Engels a văzut în succesiunea categoriilor economice ceva logic și a considerat istoria concepută teoretic, eliberată

---

[79] **Max Weber**. *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (J. C. B. Mohr), Tübingen, 1924, p. 301.

de intîmplări, ca fiind identică cu această succesiune categorială. Aici este necesar să ne ferim de orice apropiere de teleologic, oricît de neînsemnată, care rezultă prin utilizarea la nivelul existenței a unor abstracții pur logiciste. Nu trebuie uitat că aceste categorii sînt „forme ale existenței", „determinații ale existenței" și că, de aceea, interacțiunile dintre ele în cadrul existenței lor concomitente, transformarea, schimbarea funcției acestora în succesiunea lor social-istorică este determinată strict cauzal, dar nu într-un mod primordial logic, ci, dimpotrivă, ele depind de existența-întocmai-astfel a respectivei existențe sociale, de existența-întocmai-astfel a influențelor dinamice pe care această existență le exercită. Aici întîlnim pretutindeni legități care acționează în cadrul unor conexiuni concrete : acestea au întotdeauna doar o necesitate concretă de tipul relației „dacă-atunci", iar problema existenței acestui „dacă", a contextului său, a intensității cu care acesta acționează etc., reprezintă un fapt care nu poate fi niciodată dedus dintr-un sistem construit al unor necesități (logice sau economice concepute de asemenea logic), ci numai din existența-întocmai-astfel a totalității acelei existențe sociale în care funcționează aceste legități concrete. Tot de acest aspect se leagă, pe de altă parte și în același timp, faptul că însăși existența-întocmai-astfel este una dintre sintezele, realizate de către realitatea însăși, ale unor necesități diferite de tipul relației „dacă-atunci", aparținînd unor complexe de existență diferite, precum și ale interacțiunilor dintre aceste necesități.

Dacă, pentru a trece la problematica formațiunii feudale, considerăm dezvoltarea romană tîrzie a „polisului" aflat în descompunere și a economiei sale sclavagiste ca un fel de pregătire a acestei formațiuni feudale, prin aceasta nu urmărim să stabilim între ele o legătură logică sau filosofic-istorică. Agricultura romană era în plină descompunere, iar organizarea germanilor purta amprenta unei dezvoltări tribale bazate pe migrație. Pe plan conceptual, între acestea două există un raport de absolută accidentalitate. Desigur, ambele erau rezultatul unor dezvoltări între care secole de-a rîndul existase un raport de interacțiune : să nu uităm, pe de o parte, invaziile periodice ale celților (și mai tîrziu ale germanilor) în Italia, iar, pe de altă parte, încercările de colonizare făcute de romani și care în Galia au reușit, pe cînd în Germania în

cea mai mare parte au eşuat. De aceea caracterul pur întîmplător al acestei mişcări, din punct de vedere al existenței-întocmai-astfel, atît a Romei cît şi a popoarelor germanice, este suprimat la nivelul praxisului, ea apare ca o interrelație devenită istoric necesară, prin care tendințele care depăşesc economia sclavagistă antică se contopesc, ca realități, într-o realitate nouă. Nu încape nici o îndoială că sclavagismul şi iobăgia — în sensul considerațiilor lui Marx, pe care le-am citat — au în comun multe trăsături „naturale". Nu este, desigur, întimplător că iobăgia, îndeosebi în fazele ei inițiale, dar mai ales în perioada de descompunere, a crizelor ei de restaurare, se apropie adesea de sclavagism.

De asemenea, formațiunea feudală în totalitatea ei are, ca şi cea antică, doar o capacitate parțială de dezvoltare, neputînd să încorporeze în sistemul ei mişcările progresiste cărora ea însăşi le-a dat naştere, astfel încît acestea duc în mod necesar la distrugerea acestui sistem, la dispariția sa. Desigur, în feudalism nu mai apare acea fundătură totală, caracteristică epocii de descompunere a antichității. Feudalismului îi este caracteristică, pe de o parte, tendința subordonării oraşului de către sat, dar, pe de altă parte, dezvoltarea economică generată de feudalism a cuprins în primul rînd oraşul. Acesta este motivul nemijlocit pentru care şi formațiunea feudală a avut punctul ei culminant care indică gradul de compatibilitate dintre dezvoltarea economică şi producția bazată pe iobăgie ; faptul că aici nu este vorba de un punct în sensul literal al termenului, ci de un fel de spațiu de acțiune, care nu este necesar să se manifeste în diferite țări neapărat în acelaşi timp şi în acelaşi mod, nu schimbă cu nimic semnificația ontologică a acestei situații. Engels situează acest spațiu de acțiune în secolul al XIII-lea. Recunoscînd faptul că resorturile nemijlocite ale acestei situații puteau fi foarte diverse, el rezumă esența ei economico-socială în felul următor : pentru seniorii feudali „a devenit mai important să dispună de prestațiile țăranilor decît de persoana lor" [60]. Deosebirea economică în raport cu economia sclavagistă, pe care o face posibilă acest fenomen specific, este evidentă : sclavul munceşte cu uneltele stăpînului său, întregul produs al muncii revenindu-i acestuia, lui nerămînîndu-i decît posibilitatea — redusă la minimum — de a-şi reproduce existența sa fizică. De aici caracterul pri-

[60] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 19, *ed. cit.*, p. 352.

mitiv, ineficienţa economică a acestui mod de exploatare, imposibilitatea creşterii în cadrul lui a productivităţii. În feudalism însă, atît în cazul rentei în produse cît şi în cel al rentei în muncă — cu toate că aici, ca şi în sclavagism, constrîngerea extraeconomică este de fapt ultima garanţie a transformării posibilităţilor economice în realitate [81], cel care munceşte, în cazul unor condiţii favorabile, are posibilitatea ca prin îmbunătăţirea modului său de muncă să ridice totodată pe o treaptă superioară reproducţia propriei vieţi. El munceşte pe propriul său pămînt, cu propriile sale mijloace de muncă, astfel încît în cazul unei prestaţii fixe pentru senior, creşterea productivităţii muncii sale poate duce şi la creşterea propriului său nivel de viaţă.

Această direcţie de dezvoltare în care se exprimă superioritatea formaţiunii feudale în raport cu cea sclavagistă, este consecinţa diminuării — ce-i drept, parţiale, dar totuşi existente — a elementelor „naturale" pure din cadrul relaţiilor de muncă dintre oameni, a pătrunderii lente, contradictorii, inegale a categoriilor sociale în structura fundamentală a acestei formaţiuni. Această dezvoltare are însă limitele ei bine stabilite în însăşi structura globală a acestei formaţiuni, tocmai acolo unde alţi factori ai socializării se opun tendinţelor constatate aici.

Ne referim aici la raportul dintre oraş şi sat, raport de o foarte mare importanţă pentru structura oricărei formaţiuni. Am relevat mai sus faptul că pentru formaţiunea feudală era caracteristică supremaţia satului în raport cu oraşul. Epoca de înflorire a polisului are la bază tocmai concentrarea întregii activităţi sociale a oamenilor în oraş ; din punct de vedere economic, precum şi politic, militar, precum şi cultural ; toate firele vieţii şi ale reproducţiei converg în oraşul-stat. Decăderea este cauzată tocmai de faptul că dezvoltarea polisului duce la distrugerea propriilor sale baze economice, face din acesta treptat un produs social tot mai parazitar, ceea ce are în ultimă instanţă drept urmare decăderea totală a polisului, pierderea în fapt a supremaţiei sale în raport cu satul. (Oraşele modului de producţie asiatic au fost din punct de vedere economic, în însăşi esenţa lor, întotdeauna parazitare). Întrucît în cursul constituirii formaţiunii feu-

---

81 K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, ed. cit., p. 329.

dale orașul a fost subordonat satului, existența sa internă a fost axată de la început pe economie. Desigur, acest lucru s-a produs în forma subordonării sale față de structura feudală ; de pildă, breasla este o formă tipic feudală de diviziune a muncii. Cu toate acestea, așa cum am arătat, dezvoltarea economiei feudale, în sectorul ei central reprezentat de sat, a însemnat o lărgire a pieței de mărfuri in comparație cu antichitatea, unde această piață era determinată, cu foarte mici excepții, numai de nevoia de lux a păturii dominante. Dezvoltarea producției, comerțului, schimbului etc., a influențat la rîndul ei sectorul central al economiei feudale : „epoca de aur" a iobăgiei a luat sfîrșit în secolele XV—XVI, cînd țăranii au fost supuși unei exploatări tot mai mari prin transformarea rentei funciare în rentă în bani. În felul acesta, seniorii feudali au încercat să contracareze concurența bogătașilor din orașe, deci — obiectiv — ei nu au făcut decît să contribuie la prăbușirea sistemului feudal, căci în această perioadă se produce în diferite țări, în moduri diferite, marea criză a feudalismului care este pus în fața următoarei dileme : să-și adîncească și să-și prelungească criza prin instituirea unei a doua iobăgii, sau să-și lichideze întregul sistem cu ajutorul acumulării primitive.

Este de prisos să arătăm că lupta dintre sat și oraș nu a început atunci, dar atunci ea a atins punctul culminant. Am spus mai sus, generalizînd în mod provizoriu, că satul feudal a imprimat orașelor propriile sale forme sociale. Acest lucru corespunde în mare măsură — așa cum vom vedea cînd vom vorbi despre bresle — realității, ceea ce nu înseamnă însă că acest proces a decurs fără lupte. Dimpotrivă. De-a lungul întregului ev mediu orașul a luptat pentru a-și apăra poziția în sistemul feudal. Aici nu putem nici măcar schița diferitele etape și rezultate ale acestei lupte. Ne vom limita la constatarea că în unele zone ea s-a soldat cu păstrarea independenței orașelor (Italia, orașele hanseatice etc.), ceea ce a avut o mare importanță în distrugerea structurii feudale și în pregătirea capitalismului, dar nu a reușit să pună baze solide pentru noua societate. În această privință, o importanță decisivă a avut-o alianța orașelor, unde apar tendințe către monarhia absolută, care, pe baza echilibrului de forțe — relativ temporar — dintre feudalism și capitalism, a constituit forma tipică de tranziție și de pregătire în vederea afirmării definitive a formațiunii capitaliste ca sistem care înglo-

bează întreaga societate. Abia în felul acesta orașul poate — ca centru al industriei și, în același timp, tot mai mult ca centru al politicii, al culturii — să-și realizeze posibilitățile care stau în mod potențial la baza lui.

Breasla este o formă a diviziunii muncii și a modului de muncă pe care formațiunea feudală a fost capabilă să o impună producției industriale. Pentru scopul urmărit de noi acum, este necesar să reliefăm în primul rînd următorul moment : breasla nu permite forței de muncă să devină marfă, cu alte cuvinte, are loc o întrerupere temporară a procesului care tindea să ducă organizarea muncii, creșterea și apropierea supramuncii (supramuncă ce depășea trebuințele de reproducție ale muncitorului și se dezvolta tot mai mult ca plusvaloare) pe un făgaș pur social. Despre această formă a muncii în feudalism, Marx spunea următoarele : „Legile breslelor, prin extrema limitare a numărului de calfe pe care le putea folosi meșterul breslaș, împiedicau sistematic transformarea acestuia într-unul capitalist. De asemenea, nu-i era permis să folosească calfe decît exclusiv în meseria în care era el însuși meșter. Breasla se apăra cu strășnicie împotriva oricărei violări a domeniului ei de către capitalul comercial, singura formă liberă a capitalului care i se opunea. Comerciantul putea să cumpere orice marfă, însă munca nu o putea cumpăra ca marfă" [82]. Ceea ce înseamnă că chiar și în formațiunea feudală capitalul comercial (și cel bănesc) joacă adesea un rol similar cu cel jucat în epocile precedente. Desigur, cu deosebirea importantă că acest rol destructiv nu este atît de exclusiv ca în antichitate. Acum există o perioadă de tranziție în care capitalul comercial dobîndește o anumită importanță, care decurge din aceea că el impulsionează, cel puțin parțial, apariția formelor capitaliste de organizare a muncii. Să ne gîndim, de pildă, la industria casnică, unde partea capitalului comercial este uneori foarte mare. Dar contribuția acestuia nu trebuie subapreciată nici chiar în ce privește apariția manufacturii. Fără să intrăm în detaliile acestei dezvoltări, putem face constatarea că acest rol de seamă care revine capitalului comercial (și, cu atît mai mult, capitalului bănesc) în apariția capitalismului ca formațiune în care categoriile intrinseci ale existenței sociale devin predominante în structura și dinamica societății, este doar tranzitiv, episodic. Odată cu pătrunderea hotărîtă a categoriilor sociale propriu-zise în pro-

---

[82] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, *ed. cit.*, p. 369.

ducția însăși, se impune — desigur, prin lupte violente, prin tranziții lungi și complicate — hegemonia definitivă a capitalului industrial, capitalul comercial și cel bănesc devenind simple momente ale procesului său de reproducție. Toate deplasările ulterioare de accent care i-au determinat pe mulți economiști să vorbească, cu o anumită îndreptățire, la începutul secolului al XX-lea de o perioadă deosebită, aceea a capitalului financiar, nu mai pot transforma această structură fundamentală a procesului de reproducție a capitalului total.

Trecînd la problema fundamentală a aproprierii capitaliste a plusvalorii — problemă de o importanță hotărîtoare — este clar că socializarea acestei categorii centrale a existenței sociale este determinată de modul în care se dispune social de supramuncă. În sclavagism, ceea ce decide este forța pură, și aceasta este și în sistemul iobăgiei garanția îndeplinirii de către iobagi a prestațiilor. Abia capitalismul aduce o schimbare, o dezvoltare în direcția determinării sociale (economice) a raportului de muncă, deoarece aici forța de muncă a muncitorului devine marfă, pe care acesta o vinde capitalistului, cedînd totodată acestuia dreptul de a dispune de supramuncă. După cum știm, această stare este precedată în mod necesar de acumularea primitivă a capitalului, cu toate excesele ei în folosirea forței. Abia în acest moment se instalează cotidianul economic al capitalismului, pe care Marx îl caracterizează astfel : „Atunci cînd lucrurile decurg normal, muncitorul poate fi lăsat în voia «legilor naturale ale producției»“ [83]. Producerea socială a unei astfel de stări atrage după sine o foarte cuprinzătoare socializare a tuturor situațiilor, relațiilor etc. ale oamenilor. Rolul predominant pe care îl are forța în cadrul unor condiții preponderent naturale este inevitabil, întrucît aici oamenilor, care în afara forței lor de muncă nu posedă decît puțin sau chiar nimic, le rămîn totuși întotdeauna anumite posibilități de a-și duce într-un fel sau altul, oricît de mizer, viața. (Aceasta și nu lipsa utilajului tehnic este cauza marii dificultăți a trecerii țărilor rămase în urmă din punct de vedere economic la o cultură materială superioară). Renunțarea — întotdeauna doar relativă — la forță în cadrul vieții cotidiene capitaliste are la bază, înainte de toate, faptul că, în mod normal, capitalismul și-a pierdut orice caracter natural și că, drept urmare, tot

[83] *Op. cit.*, p. 741.

ceea ce prezintă o importanţă vitală poate fi dobîndit doar prin circulaţia mărfurilor. De aici rezultă caracterul economic al valorificării forţei de muncă, dispariţia violenţei în raportul de muncă normal. Cercetînd procesul din acest unghi al ontologiei existenţei sociale, iese limpede în relief acea linie de dezvoltare care începe cu sclavagismul şi se continuă cu munca salariată şi care constă în socializarea tot mai pură, în depăşirea succesivă a graniţelor naturii.

Dar acest fapt nu poate fi epuizat printr-o prezentare în linii mari. Pe de o parte, raportul de muncă însuşi cunoaşte în cadrul capitalismului o dezvoltare care îl face să fie într-o măsură tot mai mare şi într-un mod tot mai pur fundamentat social, pe de altă parte, capitalismul, tocmai fiindcă are la bază munca salariată, revoluţionează procesul de producţie luat în sensul cel mai larg al termenului, cu alte cuvinte, îl face de asemenea tot mai social. Căci, în mod neîndoielnic, atît participarea tot mai intensă a muncii, deja obiectivate, la procesul de muncă, cît şi mijlocirile dintre procesul muncii şi societatea în ansamblul ei — mijlociri care, de asemenea, devin tot mai numeroase şi mai complicate — denotă o afirmare tot mai hotărîtă a socializării, atît din punct de vedere extensiv cît şi intensiv, a întregii reproducţii economice, aşadar a producţiei, consumului, repartiţiei etc. Scopul propus ne impune să ne limităm în mod necesar la cîteva dintre cele mai tipice momente ale acestui proces, prezentarea sa istorică sistematică depăşind cadrul metodologic al acestei lucrări. Examinînd prima formă importantă de capitalizare a muncii, manufactura, vedem că ea nu a dus la o transformare a modului de muncă, ci la o transformare destul de radicală a diviziunii muncii. În cadrul breslei nu exista propriu-zis o diviziune a muncii. În fond, cel puţin în epoca ei de înflorire, fiecare muncitor învăţa să confecţioneze de la început pînă la sfîrşit produsul breslei respective. Reacţia breslei faţă de dezvoltarea din sfera producţiei şi a consumului este descrisă de Marx în felul următor : „Dacă împrejurările exterioare reclamau o diviziune progresivă a muncii, breslele existente se scindau în subspecii, sau se formau bresle noi alături de cele vechi, dar fără să aibă loc o reunire într-un singur atelier a unor meserii diferite". Aici este evidenţiat cît se poate de clar caracterul încă „organic", „natural" al diviziunii muncii în breslă : „În general,

muncitorul era legat de mijloacele sale de producţie ca melcul de cochilie“ [84].

Prima, adevărata diviziune capitalistă a muncii în cadrul întreprinderii, în cadrul manufacturii, reprezintă o ruptură radicală cu acest tip de cooperare. Manufactura este — considerată abstract — o formă de cooperare; noua sa esenţă ar fi însă cu totul ignorată dacă ne-am opri la această analogie abstractă. Cooperarea este o formă străveche şi chiar „naturală“, deoarece de cele mai multe ori ea este o concentrare cantitativă a forţelor de muncă individuale, o sporire cantitativă a acestora. În manufactură, dimpotrivă, procesul de muncă unitar, care înainte era realizat de către un singur muncitor, este descompus în operaţii parţiale, care diferă între ele din punct de vedere calitativ. Întrucît fiecărui muncitor îi este repartizată ca sarcină o astfel de operaţie unică şi permanentă, se ajunge, pe de o parte la o diminuare foarte accentuată a muncii socialmente necesare pentru confecţionarea unui obiect în întregime, iar, pe de altă parte, muncitorul — care în cadrul breslei era capabil să execute multiple operaţii — devine, în cadrul manufacturii, un virtuoz, mărginit însă la efectuarea unor operaţii care revin mereu. În legătură cu acest aspect, Marx spune următoarele: „Prin diferenţierea activităţii meşteşugăreşti, prin specificizarea uneltelor de muncă, prin formarea muncitorilor parţiali, prin gruparea şi combinarea lor într-un mecanism de ansamblu, diviziunea manufacturieră a muncii creează diferenţierea calitativă şi proporţionalitatea cantitativă a proceselor sociale de producţie, prin urmare, o anumită organizare a muncii sociale şi, totodată, dezvoltă o nouă forţă productivă socială a muncii“ [85].

Deşi manufactura încă nu depăşeşte sau depăşeşte foarte puţin, din punct de vedere tehnic, munca din cadrul breslei, ea implică totuşi o revoluţionare a procesului de muncă. Desigur, caracteristica esenţială a oricărui tip de muncă se exprimă în instituiri teleologice şi, respectiv, în deciziile alternative ale celor ce o realizează. Această legătură este atît de puternică, de fundamentală, încît ea nu poate dispare din nici o formă de muncă. Totuşi, în diviziunea muncii din cadrul manufacturii se produce o importantă cotitură calitativă: deoarece acum produsul final poate apărea drept rezultat al combinării diferitelor ope-

[84] *Op. cit.*, p. 369.
[85] *Op. cit.*, p. 374.

rații parțiale divizate — orice muncitor efectuînd doar o muncă parțială care este repetată tot mereu — instituirea teleologică propriu-zisă se deplasează la nivelul dirijării producției ; instituirile muncitorilor individuali devin doar pură obișnuință, pură rutină (reflexe condiționate), ele existînd doar într-un mod fragmentat, deformat. În contrast cu stadiile precedente, Marx descrie acest proces astfel : „Cunoștințele, inteligența și voința de care dă dovadă țăranul sau meseriașul independent, fie și numai pe o scară redusă — așa cum la sălbatic în viclenia personală se manifestă întreaga artă a războiului —, nu se cer decît atelierului în ansamblu. Pontențele spirituale ale producției iau proporții într-o direcție pentru că dispar în multe altele. Ceea ce pierd muncitorii parțiali, se concentrează, opunîndu-li-se, de cealaltă parte, în capital“ [86].

Nu ne propunem să prezentăm forțele economice apărute ca urmare a dezvoltării prin care s-a trecut de la manufactură la munca bazată pe folosirea mașinilor. Dată fiind actuala fetișizare a tehnicii, considerăm important să relevăm doar faptul că impulsul a fost dat înainte de toate de limitele economice ale producției manufacturiere. În strînsă conexiune cu aceasta trebuie să se înțeleagă, de asemenea, că inventarea și introducerea mașinilor aveau menirea să pună în evidență limitele forței și capacității de muncă umane. Analizînd rolul mașinilor, Marx pune accentul pe faptul că ele nu reprezintă, în primul rînd, doar o forță motrice non-umană, ci un nou mod de utilizare a uneltei : „După transferul uneltei propriu-zise din mîna omului asupra unui mecanism, locul simplei unelte îl ia o mașină. Deosebirea sare imediat în ochi, chiar dacă omul însuși rămîne încă prim motor. Numărul instrumentelor de muncă cu care omul poate lucra simultan este limitat de numărul instrumentelor sale naturale de producție, de numărul organelor trupului său... Numărul uneltelor cu care operează simultan aceeași mașină-unealtă este de la bun început independent de limitele organice ale uneltei manuale a muncitorului“ [87]. În felul acesta se vede că mașina constituie o continuare a muncii manufacturiere, întrucît ea „denaturează“ și mai mult munca, dar că în raport cu manufactura, ea reprezintă un salt calitativ,

---

[86] *Op. cit.*, p. 371.
[87] *Op. cit.*, p. 383.

întrucît ea organizează munca totodată în mod „dezantropomorfizant“, spărgînd radical limitele fizico-psihice care sînt date existenței umane în calitate de ființă concret determinată (și prin aceasta limitată).

Pentru a evita orice neînțelegere, trebuie să arătăm că dezantropomorfizarea nu are, în sine, nimic de a face cu problema înstrăinării. După cum a arătat Marx, înstrăinarea este o formă fenomenală esențială și inevitabilă a existenței umane în anumite moduri de dezvoltare a societății, și îndeosebi în cel capitalist. Acest complex de probleme va fi dezbătut pe larg în ultimul capitol al cărții. Dezantropomorfizarea, după cum am mai arătat și în *Estetica*, denotă pur și simplu acel tip de reflectare a realității (și folosirea acestuia în practică) dezvoltat de omenire pentru a cunoaște realitatea, în existența ei în-sine, într-un mod cît mai adecvat posibil [88]. Așadar, înstrăinarea ține de existența socială însăși, în timp ce dezantropomorfizarea este o formă de reflectare a oricărui domeniu al realității. Iată de ce tendințe ale dezantropomorfizării cunoașterii se ivesc deja foarte devreme (de pildă, în geometrie și matematică) și dobîndesc încă din antichitate forme superior dezvoltate. Dar economia sclavagistă, încă puțin socializată, face ca rezultatele din domeniul cunoașterii să exercite asupra producției doar o influență foarte limitată. (Așa cum am arătat armele au o situație privilegiată.) Faptul că formațiunea feudală reprezintă o formă mai evoluată a socializării se reflectă chiar și în aceea că în ea interacțiunea cu știința dezantropomorfizantă face mari progrese în comparație cu antichitatea. În opoziție cu concepția ideologică asupra istoriei, pentru a sublinia această deosebire, Engels a sintetizat cele mai importante rezultate ale influenței pe care știința a exercitat-o asupra producției [89]. Ruptura hotărîtoare cu vechea stare de lucruri o face Renașterea ; abia acum apare o adevărată știință a naturii, care influențează puternic, încă de la bun început, viața economică. Dar odată cu utilizarea mașinii — prin care uneltele și întrebuințarea lor de către om, desprinse de posibilitățile lui, sînt considerate pur și simplu ca un sistem de forțe care există în sine pentru realizarea la nivel optim a unei instituiri teleologice din procesul muncii, ca schimb de substanțe al so-

---

[88] G. Lukács. *Estetica*, vol. 1, București, Editura Meridiane, 1972, p. 188 și urm.

[89] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 489.

cietății cu natura — dispare funcția concretă și hotărîtoare a individului care muncește, el devenind doar instrumentul unei instituiri teleologice pur sociale. Subordonarea individului care muncește unei instituiri generale, pur economice, așadar social teleologice, are loc încă în cadrul diviziunii muncii din manufactură. Întrucît mașina dezantropomorfizează procesul muncii, aceasta cunoaște o creștere calitativă a socialității : sarcina oamenilor se limitează tot mai mult la „a supraveghea mașina cu ochiul și la a-i corecta greșelile cu mîna“ [90]. Instituirile teleologice realizate de indivizi devin așadar simple părți componente ale unui proces teleologic global care este deja pus în mișcare în mod social. Socializarea se dezvăluie, în calitate de consecință generală a acestei dezvoltări, și în faptul că instituirile de la bun început pur sociale, care nu sînt îndreptate direct asupra schimbului de substanțe cu natura, ci urmăresc influențarea altor oameni pentru ca aceștia să realizeze la rîndul lor instituirile teleologice individuale propuse, se amplifică permanent, atît cantitativ cît și din punct de vedere al importanței lor.

O astfel de cotitură radicală în socializarea existenței sociale nu poate apărea ca fenomen izolat. Desigur, aici nu putem nici măcar schița procesul în complexitatea sa, dar putem arăta cîteva din momentele care — chiar dacă nu sînt în stare să explice conexiunea în totalitatea ei dinamică — aruncă totuși o anumită lumină asupra cîtorva din aspectele ei. Să începem cu un moment aparent exterior. Prima proprietate sau prima avere a omului este dependentă mai mult sau mai puțin „natural“ de persoana sa. Moștenirea este, ce-i drept, deja o categorie pur socială ; fiind însă de cele mai multe ori dependentă de familie, ea păstrează multă vreme ceva din caracterul pe care l-a avut inițial. Fără să putem descrie aici diferitele etape ale socializării în acest domeniu, este necesar să observăm că de la Renaștere, averea individului, fără a înceta să fie averea sa, dobîndește o formă socială independentă de el, de sine stătătoare, sub forma contabilității. Ia naștere firma cu o avere aparte, „diferită de averea privată a acționarilor“ [91]. Nu este necesar să descriem în continuare modul în care, pornind de aici, această dezvoltare duce la societățile pe acțiuni. Ceea ce prezintă importanță este numai forma so-

[90] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 383.
[91] Max Weber. *Wirtschaftsgeschichte*, München-Leipzig, 1924, p. 202.

cială tot mai pronunţată pe care o dobîndesc proprietatea şi averea.

Din momentul în care universalizarea circulaţiei mărfurilor face posibilă transformarea radicală a celor mai diferite ramuri de producţie, acest proces de socializare a existenţei sociale progresează irezistibil. Să indicăm aici două momente strîns legate între ele. Fără îndoială, chiar şi cel mai simplu schimb de mărfuri constituie deja o formă mai socială decît satisfacerea nemijlocită a trebuinţelor prin munca producătoare de valori de întrebuinţare. Ajungînd la un anumit nivel de generalitate, acest schimb dă naştere propriei sale verigi sociale de mijlocire, banii, a căror evoluţie de la vite etc., la aur şi pînă la banii de hîrtie, în diferitele lor forme de mijlocire mereu noi, ne este în general cunoscută. Socialitatea progresivă a existenţei sociale în capitalism produce însă, de asemenea, o nouă formă de circulaţie a mărfurilor, şi mai mijlocită social, şi anume rata medie a profitului. Desigur, orice act de schimb este, în esenţa sa, social, este determinaţia ultimă a valorii, în jurul căreia oscilează preţul, timpul de muncă socialmente necesar. Dar întrucît odată cu dezvoltarea capitalismului, ceea ce funcţionează în mod real în cadrul schimbului de mărfuri devine preţul de cost plus rata medie a profitului [92], orice act, chiar ca act individual, este determinat de dezvoltarea de ansamblu, de nivelul general al întregii economii, este inserat în conexiunea de ansamblu a acesteia în calitate de act al unei mişcări pur sociale. Această imagine devine şi mai concretă, dezvăluie şi alte aspecte ale puterii crescînde a socialităţii, dacă reflectăm asupra premisei economice a acestei dominaţii a ratei medii a profitului, şi anume posibilitatea migrării libere a capitalului dintr-un sector al economiei în altul. Aceasta are drept urmare faptul că legile generale şi complicate ale mişcării capitalului determină, în calitate de principii ultime, existenţa-întocmai-astfel a oricărui act individual din viaţa economică, existenţa economică a fiecărui om. În contextele precedente, am arătat modul în care tendinţa către o economie extensivă duce la o întrepătrundere a existenţei individuale cu treapta materială de dezvoltare a speciei umane care se realizează pe sine. În determinarea actelor de schimb individuale de către mişcările capitalului dintr-un sector în altul, de către

---

92 K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea I, ed. cit., p. 177 şi urm.

forța determinantă a ratei medii a profitului care rezultă din această mișcare a capitalului, trebuie să vedem o ilustrare pregnantă a acestei stări de lucruri.

Toate acestea sînt valabile pentru producția socială pe care Marx a cunoscut-o și a descris-o științific. De atunci a trecut aproape un secol care a adus cu sine multe schimbări surprinzătoare ale structurii, atît de evidente încît unele curente influente ale economiei burgheze contestă capitalismului contemporan însuși caracterul său capitalist ; chiar și aceia care nu merg atît de departe contestă adesea posibilitatea înțelegerii sistemului economic dominant astăzi pe baza categoriilor și metodei lui Marx. Aceste tendințe au fost încurajate de știința economică oficială din perioada stalinistă, care a făcut din analiza întreprinsă de Lenin, în 1916, economiei din perioada imperialistă — analiză adeseori magistrală, totuși, în unele privințe îndoielnică — o bază dogmatică pentru explicarea tuturor fenomenelor prezente sau viitoare ; cum însă, în felul acesta, fenomenele nu puteau fi înțelese corect, economia stalinistă a oferit adversarilor un bun prilej de a contesta marxismului capacitatea de a înțelege acest complex de fapte[93]. Dogmatizarea chiar și a celor mai juste teze ale lui Lenin, care la el aveau un sens concret-istoric, a condus marxismul oficial la analize greșite și la previziuni eronate, ceea ce — în mod firesc — i-a pus pe adversarii lui în poziția comodă de a identifica aceste concepții cu esența marxismului și de a-l declara învechit, depășit din punct de vedere științific.

Noi considerăm însă că noile tendințe de dezvoltare ale capitalismului pot fi înțelese fără dificultate cu ajutorul

---

[93] Aici nu ne putem referi decît la un singur aspect, dar foarte important. Lenin vede în uniunile monopoliste care, în această epocă au, neîndoielnic, o importanță decisivă, o tendință care duce la „stagnarea și putrefacția inevitabilă a capitalismului". Pe de altă parte, el constată că parazitismul rentier, în continuă creștere, este o direcție principală a orientării capitalismului epocii sale (V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 27, Editura politică, București, 1964, p. 403—404). Deși nu sînt economist, consider că cele două afirmații au la bază observații temeinice asupra fenomenelor epocii sale. Ceea ce stă sub semnul întrebării este în primul rînd problema dacă stagnarea vremelnică este o consecință necesară permanentă a existenței monopolurilor. În orice caz, dezvoltarea capitalismului, mai ales după cel de al doilea război mondial, nu a stagnat. Este de asemenea cunoscut faptul că în ultimul deceniu sistemul rentier a pierdut mult din importanța sa social-economică, deși în deceniile premergătoare primului război mondial, el a jucat un rol economic-social însemnat.

metodei lui Marx. Deosebirea calitativă dintre capitalismul epocii lui Marx și cel din zilele noastre ar putea fi caracterizată, credem, astfel : pe vremea lui Marx, marea industrie capitalistă cuprindea în primul rînd producția de mijloace de producție, din care fac parte, desigur, și minele, electricitatea etc. În ceea ce privește mijloacele de consum, marea industrie mecanizată se limita la furnizarea principalelor materii prime (industria textilă, a morăritului, a zahărului etc.), dar prelucrarea lor ulterioară legată direct de consum, revenea încă, în mare măsură, atelierelor meșteșugărești, micii producții. Același lucru se poate spune referitor la așa-zisele servicii. Însă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea pînă în zilele noastre are loc o puternică și rapidă pătrundere a capitalismului, a marii industrii în toate aceste sectoare : de la îmbrăcăminte, încălțăminte etc., pînă la alimente, această pătrundere este vizibilă pretutindeni. Deosebirea față de trecut apare foarte clar atunci cînd comparăm. de pildă, căruța, ca mijloc de transport, cu automobilul, motocicleta etc. Pe de o parte, acestea nu pot fi produse de mici întreprinderi meșteșugărești iar, pe de altă parte, mecanizarea lărgește cercul consumatorilor. La acestea se adaugă mecanizarea obiectelor de uz casnic ale consumatorilor ; frigiderele, mașinile de spălat etc. pătrund în majoritatea gospodăriilor, ca să nu mai vorbim de aparatele de radio, televiziunea etc. Dezvoltarea rapidă a industriei chimice — este de ajuns dacă ne gîndim la masele plastice — a făcut ca mica producție semi sau complet meșteșugărească să dispară din multe sectoare. Se știe, de asemenea, că industria hotelieră a devenit o ramură importantă a marii industrii capitaliste, și anume nu numai pentru traficul turistic din orașe, ci și pentru serviciile din localitățile balneare. Forma tipică a prestării necapitaliste de servicii, personalul casnic, este pe cale de dispariție. Chiar și domeniul culturii este cuprins de această mișcare. Începutul datează, desigur din secolul al XIX-lea, dar faptul că ziarele, revistele, editurile, comerțul cu obiectele de artă etc. au devenit domenii de activitate pentru marele capital denotă deja o schimbare calitativă la nivelul structurii de ansamblu.

Aceste afirmații trebuie considerate exclusiv drept constatări și nu drept judecăți de valoare, pozitive sau negative, nu drept o „critică culturală“. Noi vrem să relevăm doar modul în care categoriile economice ale capita-

lismului, ale primei formațiuni cu o tendință internă către o socialitate pură, pătrund tot mai mult, atît extensiv cît si intensiv, în existența socială. Dacă depășim întrucîtva acest cadru, este nu pentru a lua o poziție valorizatoare în raport cu faptele, ci doar pentru a releva cîteva tendințe ale dezvoltării economice obiective în care se manifestă la un nivel mai general aceeași socialitate crescîndă. Din punct de vedere strict economic, se observă că plusvaloarea relativă ocupă, în raport cu plusvaloarea absolută, un loc tot mai mare în modul de apropriere a supramuncii. Plusvaloarea relativă este de la bun început un element specific capitalist al aproprierii plusvalorii. Posibilitatea ei apare încă în cadrul manufacturii [94] ; aici predomină însă plusvaloarea absolută, respectiv sporirea acesteia prin prelungirea timpului de muncă sau prin micșorarea salariului. În prima perioadă a industriei bazate pe folosirea mașinilor, această metodă este predominantă ; să ne gîndim doar la ponderea muncii copiilor. Numai creșterea treptată a opoziției sindicale pune anumite limite dominației plusvalorii absolute, silindu-i pe capitaliști ca în multe cazuri să evite această contrapresiune prin orientarea către plusvaloarea relativă. Această categorie nu poate însă deveni dominantă înainte de a lua naștere, în mod obiectiv, un interes economic al întregii clase capitaliste față de consumul clasei muncitoare. Acest lucru devine posibil tocmai în condițiile pe care le-am schițat : o producție de masă, organizată în mod capitalist, a mărfurilor care constituie consumul zilnic al maselor largi. Fără muncitori în calitate de consumatori, cu putere de cumpărare, este imposibil de realizat această nouă universalizare a producției capitaliste. Acest fapt este astăzi atît de evident, încît nimeni nu-l poate nega, explicarea lui însă alunecă adesea într-o frazeologie goală, cum este cea despre capitalismul popular etc., în loc să se recunoască, pe plan economic, în sensul vechii constatări a lui Marx, că plusvaloarea relativă face posibil ca, chiar atunci cînd are loc o creștere a salariului, sau o reducere a timpului de muncă, partea de plusvaloare ce revine capitalului să crească. (Este limpede că totodată capitalizarea serviciilor face ca reducerea timpului de muncă să ducă la extinderea noii piețe.) Trecerea la dominarea plusvalorii relative asupra celei absolute servește astfel tot mai mult interese-

[94] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 23, ed. cit., p. 375.

lor vitale ale capitaliştilor înşişi, astfel că trecerea capitalismului la un mod social superior de producţie şi de apropriere a plusvalorii, mai pur social, devine o necesitate economică spontană, dar ia naştere în mod legic. Marx a sesizat, acest moment al dezvoltării într-un capitol pe care nu l-a inserat în *Capitalul*, şi care a fost publicat postum. El caracterizează plusvaloarea absolută în opoziţie cu cea relativă în felul următor : „Pe aceasta o numesc *subordonarea formală a muncii de către capital*. Ea este forma *generală* a oricărui proces de producţie capitalist ; ea este însă, în acelaşi timp, o formă *particulară* alături de *modul de producţie dezvoltat, specific capitalist*, deoarece acesta din urmă o cuprinde pe prima, dar prima nu îl cuprinde în mod necesar pe acesta din urmă". În continuare, el defineşte creşterea plusvalorii obţinute în urma prelungirii timpului de muncă drept un „raport coercitiv" [95]. Abia dominaţia plusvalorii relative face, conform lui Marx, din subordonarea formală a muncii de către capital o subordonare reală [96].

Această transformare calitativă nu este, desigur, o transformare a formaţiunii înseşi, oricît de hotărîtoare este ea în cadrul formaţiunii. Acest lucru reiese şi din faptul că metoda de apropriere a plusvalorii absolute nu a dispărut nicidecum, chiar dacă în ţările dezvoltate ea şi-a pierdut poziţia dominantă ; ea reapare din cînd în cînd într-un mod foarte energic, fără să poată, desigur, să afecteze baza noii situaţii. Faptul că aici, ca şi în alte domenii importante, caracterul pur spontan al dezvoltării este supus unor anumite reglementări, se leagă de faptul că universalizarea capitalismului, pe care noi am descris-o, a concretizat într-un anumit mod caracterul capitalului total. Se ştie că dezvoltarea de ansamblu a capitalului este, în sens economic, un produs spontan-legic al consecinţelor cauzale ce rezultă din instituirile teleologice particulare ale capitaliştilor individuali, instituiri care, devenite independente de punctul lor de plecare, se constituie în anumite tendinţe obiective. Unitatea acestui proces global dobîndeşte deci o existenţă în-sine, căreia însă la început nu-i este inerentă posibilitatea de a da naştere unei existenţe pentru-sine şi conştiinţei acesteia. Iată de ce Marx a exprimat situaţia specifică care ia naştere aici în sensul

---

[95] Arhiv Marska i Enghelsa. Tom II (VII), Partinoe Izdatelstvo, Moscova, 1933, p. 90 şi 92.
[96] Ibid., p. 100.

că, tocmai criza este cea în care se manifestă unitatea momentelor producției capitaliste, momente devenite independente între ele[97]. Pentru epoca în care a trăit, Marx a formulat corect această conexiune. Dar situația se schimbă întrucîtva cînd plusvaloarea relativă devine dominantă în toate sferele de satisfacere a trebuințelor, sfere la care ne-am referit. Datorită caracterului universal al capitalismului, capitalul total se exprimă într-un mod mai direct decît înainte; de aceea, el se poate obiectiva mai ușor și — tocmai în opoziția sa față de interesele capitaliștilor sau ale grupurilor de capitaliști — el poate fi sesizat și transpus în praxis. Faptul că astăzi în examinarea unei conjuncturi economice sîntem în stare să sesizăm anumite simptome de început ale crizelor și să luăm contramăsuri economice, indică în mod clar această nouă situație. Marea influență pe care au exercitat-o Roosevelt și Kennedy se leagă nu în ultimul rînd de faptul că ei s-au străduit în mod instinctiv să impună interesele de ansamblu ale capitalului împotriva intereselor particulare ale diferitelor grupuri, care, eventual, puteau urmări chiar declanșarea unei crize. Desigur, cunoștințele care pot fi dobîndite aici sînt relative și limitate, iar realizarea lor practică, cu atît mai problematică. Dar în aprecierea stadiului actual al capitalismului este necesar să se țină seama și de acest nou fenomen.

Firește, pentru o deplină claritate teoretică, trebuie precizat că obiectul real care este cunoscut aici nu este existența în-sine a procesului social-economic global, ci doar tendința capitalului total într-o anumită situație concretă. Așadar, nu este vorba de faptul că printr-o cunoaștere adecvată procesul obiectiv de ansamblu este condus către existența sa pentru-sine, ci doar de faptul că în felul acesta cursul său spontan poate fi sesizat și valorificat practic, într-un mod mai eficient decît înainte. Este dificil de evidențiat concret limita existentă aici în mod obiectiv, întrucît adevărata replică ontologică, economia planificată socialistă, nu a fost realizată pînă azi într-o formă adecvată. Acest lucru ar fi posibil numai dacă s-ar porni, așa cum a făcut pentru prima oară Marx, de la cunoașterea procesului de reproducție al economiei devenite sociale. Pentru aceasta, este însă absolut necesar ca schema elaborată de Marx să fie verificată prin aplica-

---

97 K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 26, partea a II-a, Editura politică, București, 1983, p. 549.

rea ei la dezvoltarea ulterioară, pentru a vedea dacă nu cumva trebuie completată, corectată etc. Dat fiind că Marx nu a cunoscut ca economie socială decît capitalismul, ar trebui cercetat dacă în socialism nu se produc modificări în structura, conexiunea, dinamica etc. categoriilor. Asemenea cercetări nu au fost nici măcar începute pînă la ora actuală. Discuţiile purtate asupra teoriei acumulării elaborate de Roza Luxemburg nu au adus decît o contribuţie minoră. Însăşi practica economică a Uniunii Sovietice poate oferi în acest domeniu puţine concluzii teoretice. Este cu totul de înţeles că „Noua politică economică" (N.E.P.) introdusă imediat după războiul mondial şi războiul civil, a fost aplicată fără o fundamentare teoretică a „cerinţelor zilei", urmărindu-se punerea în mişcare cu orice preţ a producţiei. Chiar şi economia planificată de mai tîrziu, ca încercare de a realiza — din nou cu orice preţ — anumite sarcini practice date, s-a născut fără o fundamentare teoretică marxistă. (Pregătirea şi apărarea Uniunii Sovietice în faţa ameninţării războiului de agresiune din partea lui Hitler etc.) În ciuda recunoaşterii necesităţii istorice a acestor sarcini, trebuie să constatăm totuşi că aceste începuturi au generat un voluntarism şi subiectivism birocratic, un practicism dogmatic, care a transformat în dogme diferitele sarcini ale etapelor respective.

Cît de puţin se bazează astfel de fundamentări teoretice pe opera lui Marx, o arată consideraţiile lui Stalin din 1952. Pentru a combate subiectivismul unor economişti, el apelează la legea valorii a lui Marx. Întrucît însă el consideră că această lege este dependentă numai de circulaţia mărfurilor în sens nemijlocit, el limitează valabilitatea acesteia în socialism la „produsele destinate consumului individual" [98]. De aceea, el consideră că în socialism partea hotărîtoare a producţiei ar trebui planificată independent de legea valorii. În ceea ce priveşte mijloacele de producţie, întrucît ele nu sînt mărfuri, Stalin consideră că în mod obiectiv nu reprezintă nici valoare, despre aceasta vorbindu-se doar în calculul economic şi în comerţul exterior [99]. Aşa arată „înfrîngerea" stalinistă a subiecti-

[98] I. Stalin. *Problemele economice ale socialismului în U.R.S.S.*, Editura de stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1955, p. 19.
[99] Ibid., p. 52—53.

vismului în economie[100]. Desigur, această lucrare a lui Stalin este adesea criticată sau chiar declarată depășită ; totuşi, procesul de reproducție al întregii economii, căruia Marx i-a acordat o deosebită importanță, nu joacă azi nici un rol în discuțiile referitoare la propunerile care se fac în vederea unor reforme. Formele de organizare ale aşa-numitului mecanism ar trebui îmbunătățite, dar de o revenire fundamentală la teoria reproducției a lui Marx nu se vorbeşte deocamdată nicăieri. Aşadar, de fapt nu există o autentică replică teoretică dată dezvoltării contemporane a capitalismului. Întrucît aceste considerații nu au pretenția de a elabora cunoştințe concrete ale teoriei economice, nici de a schița perspective de viitor pornind de la situația concretă, ele trebuie să se oprească aici. Acest ultim scurt excurs a avut rolul de a avertiza împotriva pericolului de a trage concluzii teoretice pripite din compararea capitalismului contemporan cu socialismul. O economie socialistă planificată în sensul concepției lui Marx, în care — prin fundamentarea teoretică a planului — procesul economic de ansamblu ar putea dobîndi existența sa pentru-sine obiectivă, este încă o problemă a viitorului. Aici a trebuit să ne limităm la indicarea, la un mod cu totul general, a căii teoretico-metodologice de abordare a ei.

Dacă însă este necesar — în conformitate cu caracterul ontologic al acestor considerații — să ne oprim la situația prezentă, atunci trebuie să ne referim pe scurt la unul din momentele capitalismului contemporan, şi anume la problema manipulării. Aceasta a luat naştere din necesitatea de a oferi mari cantități de mărfuri de consum milioanelor de cumpărători, iar apoi ea a devenit una din formele care submineaza viața particulară. Nu ne propunem însă o apreciere din perspectiva unei critici culturale a acestei situații, ci ne referim doar la deosebirea — prezentată şi în alte contexte — dintre esență şi fenomen în viața economică, deosebire din care foarte adesea poate rezulta o opoziție rigidă, cum este aceea examinată la timpul său, dintre dezvoltarea forțelor de producție, ca dezvoltare

---

[100] Desigur, aici nu ne-am propus să întreprindem o critică detaliată a „marxismului" lui Stalin. Am văzut că în teoria valorii el dizolvă însăşi valoarea de schimb, cu scopul de a o transforma într-o simplă categorie istorică. Atunci cînd expune aşa-zisa lege fundamentală a capitalismului — care, în sine, nu are nimic de-a face cu concepția lui Marx — el apare ca un necunoscător al dialecticii marxiste a ratei medii a profitului.

simultană a aptitudinilor (esenței) umane, și modul ei de manifestare în capitalism, care a dus la înjosirea și înstrăinarea oamenilor. Spre deosebire de pretinșii săi discipoli, marxiștii vulgari, Marx vede în această contradicție dintre esență și fenomen o caracteristică a dezvoltării obiective în genere, care se manifestă diferit în epoci și domenii diferite, dar care apare tot mereu. Pentru a pune clar în lumină poziția lui Marx față de acest complex de probleme, este suficient să cităm celebra sa analiză făcută mașinii, unde el subliniază energic, spre deosebire de apologeții burghezi, realitatea fenomenului : „Contradicțiile și antagonismele inseparabile de folosirea capitalistă a mașinilor nu există, deoarece nu decurg din mașinile înseși, ci din folosirea lor capitalistă ! Așadar, întrucît mașina, privită în sine, reduce timpul de muncă, în timp ce folosirea ei capitalistă prelungește ziua de muncă, întrucît în sine ușurează munca, iar folosirea ei capitalistă sporește intensitatea muncii, întrucît în sine, ea constituie o victorie a omului asupra forțelor naturii, iar folosirea ei capitalistă subjugă pe om forțelor naturii, întrucît, în sine sporește avuția producătorului, în timp ce folosirea ei capitalistă îl pauperizează etc., economistul burghez declară pur și simplu că, privind mașina în sine, toate aceste contradicții evidente se dovedesc a fi doar o simplă aparență a realității de toate zilele, iar în sine, deci și în teorie, ele nici nu există“ [101]. Conform acestui model de gîndire al lui Marx — care este într-adevăr o reflectare a structurilor ontologice care iau naștere în mod necesar — trebuie evaluată și manipularea dominantă azi. În-sinele acestei manipulări îl constituie medierea între producția de masă a mijloacelor de consum (și serviciilor), pe de o parte, și masa formată din consumatori individuali pe de altă parte. La nivelul pe care l-a atins azi producția, un astfel de sistem de mediere apare indispensabil din punct de vedere economic, în calitate de mijloc de informare asupra calității mărfii etc. În condițiile capitalismului contemporan, manipularea care domină astăzi și se extinde treptat în toate domeniile vieții și înainte de toate în cel politic, se constituie tocmai din astfel de informații. Pentru a exprima pe scurt ceea ce este esențial din punct de vedere ontologic în acest proces, să schițăm următoarea mișcare dublă, imanent unitară :

[101] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 450.

pe de o parte, manipularea, consumul de prestigiu care se leagă strîns de ea, elimină din viața cotidiană a oamenilor năzuința către genericitate și, înainte de toate, tendința de a depăși, pe cît posibil, propria particularitate ; aceasta, întrucît principala ei tendință obiectivă vizează tocmai fixarea, permanentizarea particularității fiecărui obiect uman al activității oamenilor. Pe de altă parte și inseparabil de aceasta, particularitatea astfel izolată dobîndește un caracter abstract, în ultimă instanță uniform ; particularitatea nemijlocită și întemeiată nemijlocit senzorial a vieții cotidiene capătă tot mai mult caracterul unei abstracții superficial nemijlocită, în esența ei rigid-imobilă, care în lumea fenomenală cunoaște, desigur, modificări neîntrerupte. Înrudirea ontologică dintre acest mod practic de modelare a vieții cotidiene și metoda neopozitivismului este atît de evidentă, încît ea nu are nevoie de nici o demonstrație specială.

Rezultă însă oare de aici că manipularea a devenit o fatalitate ? Pentru a analiza în mod ontologic obiectiv această situație, este necesar înainte de toate ca „modelul" nostru de gîndire să se limiteze la metodologia punerii corecte a problemei și nu să servească ca model propriu-zis pentru înțelegerea respectivului caz individual. Deosebirea esențială constă aici în faptul că mașina apare la nivelul producției, pe care o transformă, în timp ce manipularea este din punct de vedere economic o categorie determinantă a circulației, adică — după cum spune Marx — a schimbului „considerat în totalitatea sa". Este clar că producția — cu toate că rezultă din instituirile teleologice ale indivizilor și se reproduce în ele și prin ele — dobîndește în mod indiscutabil în raport cu aceste instituiri o independență obiectivă în planul existenței. În raport cu acțiunile individuale ale oamenilor, ea este o realitate invariabilă care, pentru a ne referi din nou la Marx, încorporează acele împrejurări în care oamenii își fac ei înșiși istoria. De aceea, ea poate suferi transformări esențiale numai la nivel social global, și chiar și aceasta, numai atunci cînd dezvoltarea imanentă a economiei înseși face posibile atari schimbări din punct de vedere obiectiv. Am văzut la timpul său că schimbul și circulația se află în interacțiune cu producția, interacțiune în care aceasta din urmă constituie momentul predominant. Dependența față de producție este cea care dă formelor schimbului și circulației un anumit grad de obiectivitate

socială. Şi în raport cu acestea, orice distrugere a maşinilor este, aşadar, ceva lipsit de perspective, întrucît aceste forme ale schimbului şi circulaţiei pot fi, de asemenea, transformate numai în mod social global, prin schimbarea producţiei şi a structurii sociale. Dar, odată cu acest moment al asemănării, Marx vede de asemenea momentul deosebirii : „Schimbul apare independent de producţie şi indiferent faţă de ea numai în ultimul stadiu, cînd produsul e schimbat nemijlocit în vederea consumului“ [102]. Dacă chiar şi acele dimensiuni economice ale vieţii care, după Marx, aparţin condiţiilor istorice care nu au fost alese de către om, au, ce-i drept, un caracter necesar, dar nicidecum fatal, ele putînd fi schimbate odată cu întreaga societate, desigur, numai odată cu aceasta, aici apare, ca urmare a specificului economic al schimbului, un nou spaţiu al activităţii, un spaţiu lărgit, chiar pentru individ. Manipularea exercită, cu metode mai dure sau mai rafinate, o presiune permanentă asupra individului, dar ea are la bază doar o sancţiune interumană, nu una general-economică, global socială. Aşadar, împotriva ei se poate apăra şi individul, presupunînd că el este dispus să-şi asume anumite consecinţe ale atitudinii sale, un anumit risc. Am arătat însă mai înainte că marxismul, cu toate că subliniază în primul rînd socialitatea activităţii umane, are permanent în vedere — ca de altfel orice concepţie filozofică anterioară ei — faptul că, din perspectivă socială, importanţa acţiunii individuale nu trebuie considerată nulă, cu atît mai mult cu cît, pe de o parte, astfel de acţiuni individuale se însumează în mod social spontan şi pot deveni astfel forţe reale, iar pe de altă parte, nu trebuie subapreciată funcţia socială a exemplului, îndeosebi în sfera vieţii individuale. Problemele concrete care se ivesc aici pot fi examinate în mod concret abia în contextele ulterioare. Aici am indicat doar bazele ontologice, social-generale care contrazic interpretarea fatalistă, larg răspîndită, a manipulării. Cercetarea imparţială a unor complexe de fapte particulare legate de manipulare, de pildă, moda, arată clar că acest „destin“ are limite foarte clar trasate prin voinţa sau lipsa de voinţă a oamenilor.

---

[102] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 32.

În cadrul acestei dezvoltări a existenței sociale către o socialitate tot mai pură și, desigur, tot mai complicată, tot mai bogată în mijlociri, putem stabili drept criteriu hotărîtor al acestei direcții de mișcări reacția față de creșterea forțelor economice. Relațiile de producție asiatice nu cunosc, în sens strict, nici un progres în această privință : desigur, în strînsă legătură cu aceasta, ele au o capacitate de regenerare aparent nelimitată (care încetează, nu întîmplător, odată cu pătrunderea capitalismului). Antichitatea și feudalismul, cum am mai arătat aici în diferite moduri, au posibilitatea de a ajunge la un anumit nivel de dezvoltare a posibilităților lor economice imanente. Începînd cu acest nivel, creșterea bogăției acționează împotriva bazelor propriei formațiuni, pe care le distruge, iar mișcarea de înaintare ajunge într-un impas economico-social. Cauzele concrete sînt diferite în cele două formațiuni, care se aseamănă doar prin faptul că ambele se reproduc în condiții care mai pot fi desemnate drept „naturale", în sensul că — din perspectivă socială — acestea sînt date „din afară", „de-a gata" și, ca atare, procesul lor de reproducție nu-și poate reproduce propriile sale premise, ci, dimpotrivă, trebuie să le distrugă. Capitalismul este prima formațiune în care are loc, permanent și într-o măsură tot mai mare, o reproducție a propriilor premise. Marx afirmă despre sistemul capitalist următoarele : „În procesul său de reproducție el își produce propriile condiții[103]. Desigur, această constatare nu rămîne la Marx pur declarativă ; în *Capitalul*, el face o descriere detaliată a acestui proces de reproducție a condițiilor producției capitaliste care se realizează prin reproducția din cadrul procesului de producție însuși. Această descriere se limitează, firește, la cele două momente hotărîtoare ale producției capitaliste, la capital și la forța de muncă așa-zis „liberă" ; în felul acesta însă, el caracterizează într-o măsură suficientă esența economică a acestei formațiuni, de un tip cu totul diferit în raport cu oricare altă formațiune precedentă, socialitatea ei specifică. Faptul că această explicație a lui Marx ar putea fi folosită chiar și referitor la condițiile reproducției simple, mărește și mai mult valoarea ei teoretică ; este de la sine înțeles faptul că reproducția lărgită fixează mai pu-

---

[103] Op. cit., partea a II-a, Editura politică, București, 1974, p. 162.

ternic raportul specific capitalului, îl exprimă într-un mod mai dinamic. (Să ne amintim de analiza pe care am făcut-o mai sus, care prezintă reproducția simplă în capitalism ca un caz limită, important din punct de vedere teoretic.) Marx, referindu-se la această problemă a reproducției, spune următoarele : „Ceea ce inițial n-a fost însă decît punct de plecare, se creează încontinuu din nou și se eternizează ca rezultat propriu al producției capitaliste, datorită simplei continuități a procesului, datorită reproducției simple. Pe de o parte, procesul de producție transformă încontinuu avuția materială în capital, în mijloace de valorificare și mijloace de consum pentru capitalist. Pe de altă parte, muncitorul iese încontinuu din acest proces, așa cum a intrat : personal fiind izvor de avuție, dar lipsit de orice mijloace de a realiza această avuție pentru sine însuși. Întrucît înainte de intrarea lui în proces, munca lui a fost înstrăinată de el, însușită de capitalist și încorporată capitalului, ea se concretizează încontinuu, în cursul procesului, într-un produs străin. Întrucît procesul de producție este în același timp un proces de consumare a forței de muncă de către capitalist, produsul muncitorului nu se transformă continuu numai în marfă, ci și în capital, în valoare care absoarbe forța creatoare de valoare, în mijloace de subzistență care cumpără persoane, în mijloace de producție care îi folosesc pe producători. Muncitorul însuși produce deci încontinuu avuția obiectivă sub formă de capital, o forță străină de el, care îl domină și îl exploatează, iar capitalistul produce, tot încontinuu, forța de muncă ca izvorul subiectiv al avuției, separat de mijloacele propriei sale materializări și realizări, abstract, existent doar în organismul muncitorului, pe scurt, îl produce pe muncitor ca muncitor salariat“ [104].

În aceste considerații ale lui Marx devine vizibilă acea structură și dinamică economică care repartizează oamenilor participanți la producție locul lor în societate. Acest proces poate fi indicat în procesul de reproducție al celor mai diferite formațiuni, desigur, cu variații importante. Bineînțeles, sub rezerva foarte importantă că, abia în capitalism, caracterul social al acestui proces este realizat într-o formă pură ; aici, el apare într-un mod mai direct, mai puțin mijlocit la nivelul celor două clase

---

[104] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 580—581.

fundamentale din punct de vedere economic decît în cazul altora. Această constatare nu exclude, desigur, faptul că și în celelalte formațiuni procesul de reproducție este acela care repartizează indivizilor, în ultimă instanță, locul lor în sistemul social ; și, deoarece — cum am mai arătat — omul este o ființă care răspunde, în felul acesta spațiul de acțiune concret al praxisului său, al instituirilor sale teleologice întotdeauna concrete, este, în toate cazurile, determinat ; caracterul în mod necesar alternativ al acestor instituiri este cel care dă naștere bogăției istorice inepuizabile a fiecărei perioade, dar el nu poate anula existența ca atare a acesteia, determinată în ultimă instanță de economie. Caracterul specific social al capitalismului se exprimă în faptul că acesta stă preponderent sub semnul economicului pur (desigur, nemijlocit sau mijlocit economic), și nu sistemele de mediere „naturale" sînt cele care leagă individul de procesul de reproducție social. Ca și în celelalte cazuri, punem termenul de natural în ghilimele, căci reprezentările „organice" despre viața socială, atît de influente, care mai persistă și azi ca atitudine afectivă, consideră apartenența unui individ la o castă, faptul de a fi cetățean al polisului, de a fi nobil etc. ca fiind ceva natural (fără ghilimele). Debarasîndu-ne de atari iluzii, trebuie să recunoaștem în același timp că legarea unui individ de o castă, de o stare socială este, în esența ei, altceva decît apartenența la o clasă. Elementul „natural" constă în faptul că un produs în sine social, ca urmare a obișnuinței, tradiției etc., îmbracă pentru oameni — și anume nu numai pentru indivizi, ci și pentru masa lor, în mod provizoriu chiar pentru întreaga societate — caracterul unei necesități insuprimabile, așa cum este viața organică pentru individul însuși. La fel cum orice om trebuie să accepte momentul nașterii, sexul, statura sa etc. ca date o dată pentru totdeauna, la fel se raportează la acele forme sociale cum sînt casta, starea socială etc., considerînd apartenența la ele dată prin naștere, ca ceva natural, imuabil, la fel ca și propria sa existență ivită prin naștere. Aceasta este desigur, înainte de toate, o falsă conștiință ; dar consolidarea ei — adesea necesară din punct de vedere social — în generalitatea ei, de asemenea condiționată și de lungă durată, are însă adesea consecințe reale și profunde, întrucît la nivelul oamenilor asociați, ea fundamentează și consolidează stabilitatea „naturală" a anumitor forme de viață rezultate

din diviziunea socială a muncii. Relația contradictorie dintre dezvoltarea economică și structura socială — structură care, în această privință, se reproduce în același fel —, se accentuează și mai mult, întrucît astfel de forme (de falsă conștiință) pot să persiste, bineînțeles, la fel de deformate, chiar și după ce baza lor a fost distrusă.

În spatele tuturor acestora se află, în mod nemijlocit, raportul dintre existența biologic-naturală a oamenilor și existența lor socială. Din punct de vedere strict ontologic, la baza acestuia se află caracterul întîmplător insuprimabil al întîlnirii într-un punct a două sfere de existență complet eterogene; pornind de la viața organică, în orice situație socială a fiecărui om este conținut un element întîmplător inevitabil, la fel cum, pornind de la existența socială, constituția sa biologică trebuie să rămînă, în mod insuprimabil, întîmplătoare. Aceasta nu înseamnă că trebuie negată sau diminuată importanța influențelor reale ale existenței sociale, pe care le-am descris în repetate rînduri, începînd cu educația și sfîrșind cu influențele pe care le are mediul social și cel de viață asupra dezvoltării fizice, a predispoziției la boli etc. Totuși, acest întreg sistem de influențe exercitat de societate asupra existenței biologice a oamenilor nu poate anula elementul întîmplător în raportul dintre existența-întocmai-astfel a predispozițiilor lor fizice și existența-întocmai-astfel a spațiului de acțiune social al individualității lor sociale. Acest raport nu trebuie nicidecum interpretat ca o alăturare a unor tipuri de existență distincte, eterogene. Viața fiecărui om constă tocmai în ceea ce el, ca ființă socială, este în stare să facă din existența sa psiho-fizică dată. Și cu cît mai intim reușim să sesizăm această interacțiune, cu atît mai clar devine faptul că în ea, prin ea se realizează sinteza unor elemente eterogene — care nu există în altă parte și nici nu poate fi reprezentată ca existînd în altă parte — în calitate de complex indestructibil unitar, în cadrul căruia componentele, tocmai datorită caracterului eterogen inevitabil al tipurilor de existență care stau la baza lor, nu se pot debarasa niciodată de contingența lor ontologică fundamentală. Aici este vorba de o situație ontologică fundamentală a existenței sociale, și anume: la nivelul totalității sale se exprimă problema, atinsă de noi în repetate rînduri, a noului tip de genericitate umană care încetează să fie mută, iar la nivelul omului are loc

dezvoltarea sa social-ontologică de la nivelul purei singularităţi (ca exemplar al speciei sale) la cel al individualităţii conştiente şi continuu existente, care este într-un mod inseparabil întotdeauna dată şi instituită. Formele „naturale" prezentate mai sus ale existenţei sociale contribuie mult la deformarea ideologică a acestei opoziţii ontologice. Din conştiinţa tuturor oamenilor existenţi într-o atare perioadă dispare caracterul instituit al poziţiei pe care ei o au în mod nemijlocit în societate ca urmare a naşterii lor. Fără a mai vorbi de existenţa în caste, care dobîndeşte o fundamentare teoretico-afectivă în religie, filozofie, etică etc., întîlnim de asemenea astfel de forme şi în antichitate, unde existenţa omului a fost concepută mult timp ca fiind identică cu existenţa sa ca cetăţean al polisului, de pildă în stările sociale etc.

În *Ideologia germană*, Marx arată : „un nobil rămîne nobil, un roturier rămîne întotdeauna roturier, această calitate fiind, independent de celelalte condiţii de viaţă ale lor, inseparabil legată de individualitatea lor"[105]. „Naturalitatea" din structura societăţii precapitaliste ascunde astfel caracterul întîmplător al legăturii dintre cele două sfere de existenţă în fiecare om, întrucît apartenenţa sa pur socială la o anumită pătură etc. îmbracă forma aparentă a unei continuări fireşti a existenţei sale real naturale. În continuarea reflecţiilor citate mai sus, Marx subliniază că abia în capitalism această iluzie dispare, întrucît raportul dintre individ şi locul pe care îl ocupă în societate îşi dezvăluie caracterul său pur întîmplător. Considerate dintr-un punct de vedere exterior, aceste determinaţii ale lui Marx continuă linia începută de Renaştere şi care a culminat în iluminismul revoluţiei franceze, tinzînd spre purificarea omului de legături „natural"-sociale pentru a elabora concepţia omului liber, de sine stătător. În încheierea acestor consideraţii, Marx vede totuşi iluzia imanentă acestei concepţii, iluzie ce se naşte în felul următor : „De aceea, sub dominaţia burgheziei, indivizii apar în reprezentare mai liberi ca înainte, deoarece pentru ei condiţiile lor de viaţă sînt întîmplătoare ; în realitate însă, ei sînt, fireşte, mai puţin liberi, deoarece sînt mai subordonaţi unei forţe obiective"[106]. Marx atrage astfel atenţia asupra faptului că dispariţia

---

[105] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 78.
[106] *Op. cit.*, p. 78—79.

formelor sociale „naturale", înlocuirea lor prin forme pur sociale nu este nicidecum identică cu cucerirea libertăţii. Aceasta trebuie de asemenea să fie cîştigată printr-o luptă aparte într-o societate devenită pur socială. În felul acesta, consideraţiile lui Marx ne readuc la problema noastră ontologică. Într-o formaţiune pur socială, caracterul întîmplător al raportului dintre existenţa biologică şi cea socială iese la suprafaţă în mod clar : din punct de vedere al individului, situaţia socială în care a fost plasat prin naştere este o pură întîmplare. Desigur, imediat între el şi mediul său social apare o interacţiune care se intensifică apoi tot mai mult. Termenul de interacţiune trebuie luat aici într-un sens pur literal, căci orice influenţă exercitată asupra omului (chiar asupra copilului) declanşează în el decizii alternative, astfel încît efectul acestora poate fi foarte bine opus intenţiei şi, foarte adesea, chiar aşa se şi întîmplă. Subiectul care reacţionează în felul acesta, copilul, este astfel în mod inseparabil o existenţă biologică şi în acelaşi timp socială. Caracterul pur social al structurilor sociale, al realţiilor interumane nu poate da naştere aşadar unei socialităţi pure a existenţei umane ci, dimpotrivă, fiecare individ reprezintă întruchiparea, nemascată de nimic, a legăturii — din punct de vedere ontologic întîmplătoare şi totuşi insuprimabilă — dintre existenţa biologică şi cea socială.

Caracterul ontologic întîmplător al acestor componente ale existenţei nu distruge, aşadar, unitatea omului, ci doar îl pune pe om în faţa următoarei probleme : cum poate deveni el individualitate, cum îşi poate găsi şi realiza propria individualitate. La un nivel general, se poate spune că rolul formativ pare să-l joace aici tendinţele sociale, în timp ce tendinţele biologice constituie materialul supus modelării. Dar rămînerea doar la acest nivel de generalitate ar denatura caracterul contradictoriu specific ontologic al acestei situaţii. Pe de o parte, întrucît dualismul existent în mod neîndoielnic la nivelul datului ontologic pur al individului concret ar deveni în felul acesta ceva de nerecunoscut, de neînţeles. Chiar şi în cazul celei mai riguroase orientări către „spiritualitatea pură", spre tiranica dominare a trupului „slab", „păcătos", de către sufletul dornic de mîntuire, orice refuz concret nu poate îmbrăca o formă autentică decît pe tărîm socializat. Situaţia este aceeaşi, indiferent dacă ne referim aici la Isus şi tînărul bogat sau la impertivul categoric

al lui Kant, căci „carnea cea mai revoltată" este şi ea socială. Pe de altă parte, caracterul accidental eterogen al componentelor în pura lor existenţă în-sine, raportul factor modelator-substanţă modelată, care există între ele şi pe care tocmai l-am schiţat, nu implică nicidecum faptul că individualitatea autentică trebuie să stea neapărat în opoziţie cu posibilităţile biologice date ale omului (posibilităţi pe care le considerăm, subliniem iarăşi, în sensul dynamisului aristotelic). Dimpotrivă. Chiar şi rezistenţa spontană întîlnită cîteodată la copiii mici faţă de educatorii lor, denotă faptul că anumite momente hotărîtoare ale individualităţii unui om sînt dependente într-un mod indisolubil de anumite trăsături ale existenţei sale biologice. Viaţa omului este — în mod ontologic necesar — plină de conflicte de acest gen. Însuşi faptul că forme esenţiale de influenţare pe care le posedă societatea (obiceiul, tradiţia, iar într-o formă mai pură, dreptul şi morala) conţin postulate sociale valabile pentru toţi oamenii, fără a permite excepţii individuale — este suficient dacă amintim cele zece porunci — ne indică faptul că dezvoltarea ontologică iniţială a exemplarului individual, la început pur particular, ca individualitate a avut nevoie de un organ social pentru ca preceptele sociale să poată fi raportate în mod practic-real la sine însuşi, pentru ca printr-o astfel de mediere, reglementarea morală a vieţii sociale să devină o cerinţă a individualităţii. Este clar că aici avem în vedere etica.

Este însă de asemenea clar că aici nu poate fi prezentat conţinutul ei concret, proriu-zis ; este necesar să rămînem la nivelul ontologiei pure, generale, astfel încît raportul care apare în etică poate fi schiţat aici doar în structura sa ontologică simplă, elementară. Toate principiile de reglementare ale societăţii, pe care le-am enumerat mai sus, au funcţia de a impulsiona, în raport cu aspiraţiile particulare ale indivizilor, societatea lor, apartenenţa lor la specia umană, care ia naştere în cursul dezvoltării sociale. Abia în etică este suprimată această dualitate social necesară : depăşirea particularităţii individual-umane dobîndeşte aici o tendinţă unitară ; situarea cerinţei etice în centrul individualităţii omului activ, alegerea pe care acesta o face între exigenţele care în societate sînt în mod inevitabil antinomic-opuse (este vorba de o alegere dictată de imperativul intern de a recunoaşte

ca datorie proprie ceea ce corespunde propriei personalități) face legătura dintre specia umană și individul care își depășește propria particularitate. Dezvoltarea socială care are loc în mod real este cea care creează posibilitatea obiectivă a existenței sociale a speciei umane. Contradicțiile interne ale căii care duce aici, contradicții care se obiectivează ca forme antinomice ale ordinii sociale, constituie la rîndul lor baza pentru ca dezvoltarea omului de la individul simplu la individualitate să-l transforme totodată în purtătorul conștient al speciei umane. Existența pentru sine a speciei umane este, așadar, rezultatul unui proces care se desfășoară atît în reproducția globală, economică, obiectivă, cît și în reproducția individului.

Deși, după cum am văzut, baza existenței omului ca om o constituie caracterul dual al existenței sale, în același timp biologică și socială, iar, pe de altă parte, dezvoltarea socială face ca lupta în cadrul noii dualități, cea dintre particularitate și genericitate, să devină factorul hotărîtor, este necesar să evităm să apropiem prea mult între ele — atît formal cît și din punct de vedere al conținutului — aceste două dualități, sub aspect ontologic intim legate, sau să instituim între ele raporturi teleologice. Tentația pentru astfel de concluzii eronate provine în parte din caracterul întîmplător al unității inițiale — unitate care, desigur, este reprodusă tot mereu — precum și din faptul, aparent analogic, că particularitatea omului nu poate fi total suprimată, după cum nu poate fi suprimată nici existența sa biologică : ambele formează unitatea complexă a fiecărui om, tocmai pentru că sînt reproduse continuu în procesul depășirii lor. Să nu uităm însă că, atît la nivelul particularității cît și al genericității, omul este prezent întotdeauna ca unitate dintre existența biologică și cea socială, desigur, pus în mișcare, atît formal cît și din punct de vedere al conținutului, de decizii valorice foarte diferite, care determină alegerea între conservare, reproducție sau depășire etc. Dar tocmai deoarece valorilor le revine în această dezvoltare a omului o semnificație importantă din punct de vedere ontologic, este necesar să se arate în mod consecvent caracterul întîmplător pe care îl are la început raportul dintre existența biologică și cea socială. Religiile încearcă să proiecteze în această accidentalitate un sens transcendent, ceea ce duce la falsificarea dezvoltării la fel

cum separarea metafizică a trupului de suflet duce la falsificarea existenţei umane. De aici decurge în mod necesar că suprimarea acestei dualităţi ar putea fi reprezentată doar ca rezultat al unui proces transcendent-teleologic. Dezvoltarea omului de la nivelul simplei sale particularităţi la cel al individualităţii în cadrul procesului legic de reproducţie al societăţii, ca moment hotărîtor pentru apariţia speciei umane, constituie un proces a cărui posibilitate de înţelegere este deschisă doar de recunoaşterea necondiţionată a acestei accidentalităţi. Căci numai astfel se poate ajunge şi la înţelegerea alternativelor valorice şi a deciziilor valorice ca părţi componente active ale procesului de ansamblu (produse în mod necesar de dezvoltarea obiectivă), astfel încît cei doi poli extremi ai dezvoltării umanităţii să ni se dezvăluie clar, în conexiunea lor ontologică.

Nu este de prisos dacă mai subliniem o dată că aici este vorba de un proces istoric care, ca întreg, nu are niciodată, sub nici un aspect, un caracter teleologic. Iată de ce diferitele sale etape pot şi trebuie de asemenea interpretate istoric. În acest sens este şi constatarea lui Marx, pe care am citat-o mai sus, după care apariţia clară a elementului întîmplător în relaţia dintre existenţa biologică şi cea socială poate da oamenilor în capitalism iluzia libertăţii, dar nicidecum libertatea însăşi. Aceasta, întrucît diversitatea materială, condiţionată economic, a punctelor de plecare, a posibilităţilor de dezvoltare etc. ale vieţii umane a pierdut — ce-i drept — „naturalitatea“ ei, dar această naturalitate mai există încă în sine, în forme pur sociale. De asemenea, numai pornind de aici poate fi înţeleasă într-un mod adecvat atitudinea total nesentimentală pe care Marx a avut-o faţă de realizările „naturale“ ale epocilor trecute, în sfera genericităţii oamenilor[107]. Dacă Marx vorbeşte în legătură cu acestea de o realizare cu caracter limitat, el nu se referă numai la caracterul nedezvoltat al vieţii economice, la socialitatea nedesăvîrşită a acesteia, ci, în acelaşi timp, la faptul strîns legat de primul, că genericitatea omului, modelată subiectiv într-un mod superior, exemplar, este încă foarte departe de adevărata genericitate. (Acest lucru nu reduce cîtuşi de puţin

[107] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 438.

valoarea estetică a acestor obiectivații, după cum se vede clar din analiza pe care Marx a făcut-o lui Homer, analiză pe care noi am citat-o.) Pe de altă parte, în același context, vorbind de astfel de realizări cu caracter limitat, Marx denumește orice satisfacție obținută în interiorul capitalismului drept comună, deoarece ea se mulțumește cu limitele pe care le prezintă socialitatea pură în cadrul capitalismului. Înțelegerea contradicțiilor dialectice dintre fenomen și esență deschide perspectiva unei existențe sociale în care caracterul accidental al raportului dintre existența biologică și cea socială va exista din punct de vedere social numai ca sarcină individuală de viață, ca problemă de viață a individului, care constă în transformarea particularității sale într-o personalitate adevărată, în a face din existența sa particulară dată un reprezentant, un organ al genericității care a încetat să fie mută. Iar această perspectivă nu este o perspectivă a individului : numai în măsura în care dezvoltarea economică obiectivă dă naștere din punct de vedere ontologic posibilității unei genericități existente pentru-sine, aceste tendințe de dezvoltare care privesc individul pot fi realizate la scară socială.

Cuvîntul perspectivă se cere însă explicat sub două aspecte. Pe de o parte, este vorba de cunoașterea direcțiilor reale de dezvoltare ale dinamicii obiective a economiei. Perspectiva nu este, așadar, un afect subiectiv de tipul speranței, ci reflectarea conștientă și completarea eficace a dezvoltării economice obiective însăși. Pe de altă parte, deși această dezvoltare are o tendință ce poate fi cunoscută din punct de vedere economic și istoric, a cărei reflectare și expresie este tocmai perspectiva, realizarea ei nu este însă în mod necesar nici fatală, nici teleologică, ci, dimpotrivă, ea depinde de acțiunile oamenilor înșiși, de deciziile alternative pe care aceștia, ca ființe care răspund, sînt dispuși și sînt capabili să le ia în raport cu această tendință. În cursul ei obiectiv, această tendință are de-a face prea puțin cu vreo orientare teleologică către o stare predeterminată, tocmai deoarece ea este produsul nenumăratelor instituiri teleologice. Această perspectivă poate figura ca scop numai pentru instituirile teleologice ale indivizilor sau ale grupurilor de oameni, șirurile cauzale declanșate de ei înșiși putînd deveni fac-

tori obiectivi ai realizării acestui scop. Această perspectivă a fost denumită de Marx comunism, al doilea stadiu al socialismului. O cercetare ontologică cum este cea de față poate, de aceea, să o înțeleagă doar ca perspectivă, desigur, atît de concret pe cît o astfel de structură a societății face posibilă apariția la ambii poli ai existenței sociale a speciei umane care a încetat să fie mută.

Capitolul III

IDEATICUL ŞI IDEOLOGIA

1. Ideaticul în economie

Analizele noastre de pînă acum au arătat că elementul fundamental, în cel mai înalt grad material, al economiei, munca, prezintă caracterul unei instituiri teleologice. Cititorii îşi vor aminti de caracterizarea ontologică cuprinsă în definiţia pe care Marx o dă muncii : „Ceea ce deosebeşte însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construieşte celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrşitul procesului de muncă apare un rezultat care încă de la începutul acestui proces exista ideal în imaginaţia muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el îşi realizează totodată scopul său pe care îl cunoaşte, care determină legic modul şi caracterul activităţii lui şi căruia el trebuie să-i subordoneze voinţa sa“ [1]. De aici rezultă cu claritate că în muncă — şi munca nu este doar fundamentul, fenomenul de bază al oricărui praxis economic ci şi, cum de asemenea ştim, modelul cel mai general al structurii şi dinamicii acestuia — instituirea teleologică realizată conştient (aşadar, un moment ideatic) trebuie să preceadă înfăptuirea materială. De-

[1] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 91.

sigur, aceasta are loc în cadrul unei complexităţi în mod real indestructibile : din punct de vedere ontologic, nu există două acte separate, unul ideatic şi unul real, legate într-un fel oarecare unul de celălalt şi care, în ciuda acestei legături, şi-ar păstra fiecare propria-i esenţă, ci posibilitatea existenţei fiecărui act — separabil doar mental — este legată în mod necesar ontologic de existenţa celuilalt. Cu alte cuvinte, actul instituirii teleologice devine act teleologic veritabil numai în şi prin realizarea sa efectivă, materială, fără aceasta el rămînînd o stare pur psihologică, o reprezentare, o dorinţă etc., care stă faţă de realitatea materială doar într-un raport de reflectare. Pe de altă parte, acel şir cauzal specific, pus în mişcare teleologic, care constituie partea materială a muncii, nu poate apărea nicidecum de la sine, din cauzalitatea existenţei naturale, cu toate că în el pot fi prezente numai momente cauzale naturale existente în sine. (Legile naturii, de exemplu, n-au dat naştere niciodată şi nicăieri unei roţi, cu toate că esenţa şi funcţiile acesteia sînt complet reductibile la legile naturii.) Chiar dacă aceste acte constitutive pot fi, pe plan mental, în cazul unei analize a muncii, considerate şi cercetate separat, ele îşi dobîndesc însă adevărata lor existenţă doar în calitate de componente ale acestui complex concret, care este munca. De aici rezultă de asemenea că, din punct de vedere ontologic, este fără sens opunerea gnoseologică a teleologiei şi cauzalităţii ca două momente, elemente etc. ale existenţei. Cauzalitatea poate exista şi funcţiona în absenţa oricărei teleologii, în timp ce teleologia poate dobîndi o existenţă reală numai în corelaţie cu cauzalitatea, corelaţie schiţată deja de noi, numai ca moment al unui astfel de complex, ce poate fi întîlnit doar în cadrul existenţei sociale.

Înainte de a indica prezenţa acestui caracter teleologic la nivelul tuturor actelor şi complexelor economice, este necesar să caracterizăm foarte pe scurt, fără să încercăm aici o expunere în esenţă istorică, concepţiile generale ale marxiştilor de pînă acum referitoare la acest aspect. În practica generală a acestora era predominant un anumit dualism metodic, în cadrul căruia economicul era conceput ca legitate, ca o necesitate înţeleasă mai mult sau mai puţin mecanic etc., în timp ce suprastructura, ideologia apărea ca singurul domeniu în care se manifestă forţele ideatice, reprezentate adesea în mod psihologic.

Acest lucru apare cel mai vizibil la Plehanov[2]. Indiferent însă dacă raportul dintre bază şi suprastructură a fost tratat mecanic sau prin intermediul unei anumite dialectici, acest dualism metodic este în general predominant. Cel care tinde spre o anumită unificare a metodei — desigur una care falsifică în mod radical esenţa existenţei sociale — este Kautsky, care în opera sa teoretică tîrzie reduce întreaga existenţă socială la categorii în esenţă biologice, astfel încît pentru el „istoria umanităţii constituie doar un caz special al istoriei fiinţelor vii". [3]. Această neînţelegere a naturii reale a praxisului economic şi social are ca urmare faptul că el preia din manuale, în mod necritic, cea mai superficială concepţie asupra raportului dintre teleologie şi cauzalitate, şi anume aceea care consideră teleologia drept o formă de gîndire primitivă care trebuie să dispară pe o treaptă superioară de înţelegere a cauzalităţii [4]. La Max Adler, dimpotrivă, din existenţa socială dispare orice moment material, chiar şi raporturile economice fiind „în esenţă raporturi spirituale" ; astfel întreaga societate se transformă într-un produs al conştiinţei conceput kantian, „...de aici rezultă în final că socializarea apare nu numai în procesul istoric-economic..., ea este dată mai întîi în conştiinţa individuală şi odată cu ea, constituind astfel premisa asocierii istorice, de orice tip, a unei mulţimi de indivizi" [5]. În sfîrşit, teoria economică şi socială stalinistă operează pe de o parte cu categorii idealist-subiective, voluntariste, în care obiectualitatea socială apare, în ultimă instanţă, ca un produs al deciziilor partidului, iar pe de altă parte — acolo unde presiunea realităţilor a impus o anumită recunoaştere a valabilităţii obiective a teoriei valorii — cu un dualism al „necesităţii" materialist-mecanice şi al deciziilor voluntariste. În orice caz, toate aceste teorii n-au înţeles nici unitatea şi specificitatea structural-dinamică a existenţei sociale, nici diferenţierile şi contradicţiile care apar aici.

După acest scurt excurs, putem reveni la problema propriu-zisă. Am arătat în alt loc că instituirile practice mijlocite — adesea chiar într-un mod foarte complicat —

---

[2] G. V. Plehanov. *Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart Berlin, 1922, p. 77.

[3] K. Kautsky. *Materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 1927, p. 630—641.

[4] *Ibidem*, p. 715—717.

[5] M. Adler. *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung"*, Wien, 1964. 92 şi 158—159.

ce apar în urma diviziunii muncii au de asemenea un caracter teleologic-cauzal ; dar, cu deosebirea foarte importantă în raport cu munca însăşi, că scopurile care le dau naştere şi pe care ele le realizează, nu vizează direct un caz concret al schimbului de substanţe dintre societate şi natură, ci influenţarea altor oameni, pentru ca aceştia să realizeze la rîndul lor actele de muncă dorite de subiectul instituirii. Cît de lung poate fi lanţul mijlocirilor în asemenea cazuri, nu are aici o importanţă hotărîtoare ; important este faptul că instituirea teleologică respectivă tinde să influenţeze conştiinţa altui om (sau a mai multora), într-o anumită direcţie, să-l îndemne pe acesta la realizarea unei instituiri teleologice. Oricît ar fi de diferite scopurile şi mijloacele folosite pentru aceasta (de la folosirea directă a forţei în sclavagism şi feudalism pînă la manipularea de azi), „materialul" lor nu este nici pe departe atît de univoc ca în munca propriu-zisă, unde există doar alternativa obiectivă, şi anume dacă conştiinţa instituitoare înţelege corect realitatea obiectivă, sau nu. Or, aici „materialul" scopului instituit este omul, care trebuie determinat la o decizie alternativă ; de aceea, respingerea deciziei urmărite are aici o altă structură ontologică decît în cazul materialului natural al muncii, unde ceea ce contează este doar sesizarea corectă sau incorectă a conexiunilor existenţiale ale naturii ; „materialul" este aşadar unul care diferă calitativ, „mai elastic", mai imprevizibil decît celălalt. Cu cît mai nemijlocit vizează aceste instituiri acţiunea în ultimă instanţă urmărită, cu atît mai clar se evidenţiază acest caracter al lor. Dar nici această mare deosebire nu poate anula pe deplin ceea ce este comun şi, în ultimă instanţă, hotărîtor în cele două cazuri, şi anume faptul că în ambele este vorba de instituiri teleologice, a căror reuşită sau eşec depinde de măsura în care cel care instituie cunoaşte natura forţelor care trebuie puse în mişcare şi poate să le declanşeze astfel încît ele să actualizeze în modul dorit şirurile cauzale imanente lor.

Aşadar, este vorba de a recunoaşte că toate instituirile economice prezintă o structură asemănătoare. În cadrul economiei dezvoltate se poate ivi uşor iluzia că nu ar fi vorba de acte ale praxisului uman, ci de o automişcare a lucrurilor, şi aceasta cu atît mai mult cu cît ea are ca bază o totalitate socializată de acte practice. Astfel, se vorbeşte în general de o mişcare a mărfii în procesul schimbului, ca şi cum nu e cel mai simplu lucru să înţelegi că mărfu-

rile nu se pot mişca de la sine, că mişcarea lor presupune întotdeauna actele economice ale cumpărătorului, respectiv ale vînzătorului. Cu toate că aici e vorba de o aparență foarte uşor de descoperit, Marx nu întîrzie nici în acest caz să descompună aparența reificatoare în acte umane teleologice-practice. El începe capitolul despre procesul schimbului cu următoarele cuvinte : „Mărfurile nu pot merge singure la piață şi nici nu se pot schimba singure. Trebuie, aşadar, să ne îndreptăm privirile spre cei care le dețin, spre posesorii de mărfuri. Mărfurile sînt lucruri, ele sînt deci neputincioase în fața omului" [6]. Cursul dinamic al schimbului de mărfuri corespunde deci cu cel al muncii, în măsura în care şi în cadrul său ceva ideatic este transformat prin acte teleologice practice în ceva real. Acest lucru e vizibil în orice act de schimb. „Prețul — spune Marx — sau forma bani a mărfurilor este, ca şi forma valoare în general, o formă distinctă de forma lor corporală reală, palpabilă ; adică nu este decît o formă ideală sau imaginară" [7]. Această dialectică a ideaticului şi realului se exprimă într-o polaritate dinamică dacă se consideră procesul de schimb în automişcarea sa ca un proces relativ total al unui complex. Marx ne dă de asemenea o analiză detaliată a acestei dinamici : „Marfa este realmente valoare de întrebuințare ; existența ei ca valoare nu apare decît ideal în preț, care o raportează la aur ca întruchipare reală a valorii ei. Invers, substanța aurului nu reprezintă decît materializarea valorii, adică bani. De aceea aurul este realmente valoare de schimb. Valoarea sa de întrebuințare nu mai apare decît ideal în seria de expresii ale valorii relative în care el se raportează la mărfurile ce-i stau în față ca la ansamblul formelor sale de întrebuințare reale" [8].

Dezvoltarea sferei economice de la producție, în sensul cel mai restrîns şi mai propriu, de la schimbul de substanțe dintre societate şi natură pînă la cele mai mijlocite şi mai complicate forme, în şi prin care are loc socializarea societății, face această relație a ideaticului cu realul tot mai dinamică şi mai dialectică. Am văzut deja că acele acte teleologice care se raportează doar mijlocit la schimbul de substanțe cu natura urmăresc în mod direct influențarea conştiinței, a deciziilor altor oameni.

---

[6] K. Marx şi F. Engels. *op. cit.*, p. 99.
[7] *Ibid*, p. 110.
[8] *Ibid*, p. 119.

În acest caz, ideaticul e conținut așadar atît în instituire cît și în obiectul ei, ca motiv și obiect, și deci rolul ideaticului crește aici în comparație cu instituirile originare ale muncii, al căror obiect este în mod necesar unul pur real. (Despre problemele multiple care se leagă de specificitatea instituirilor vom vorbi mai amănunțit mai tîrziu.) În ultimele noastre considerații am putut vedea că chiar și în acele relații pur economice dintre oameni care — cum e schimbul de mărfuri tratat mai sus — apar nemijlocit din munca socializată, funcționează instituiri teleologice orientate una spre cealaltă, puse în mișcare ideatic, în cadrul cărora au loc transformări ale ideaticului în ceva real și invers. Aici însă nu este vorba de faptul că momentul ideatic este scop [teleologic] al momentului pur material, ci de faptul că două instituiri teleologice sînt îndreptate una către alta, dînd naștere unei interacțiuni prin care, la nivelul fiecăreia, se produce o transformare a ideaticului în real. Marx a analizat riguros și acest proces : „În felul acesta, contradicția dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb se polarizează între cei doi termeni ai formulei M-B, astfel încît marfa în fața aurului stă ca o valoare de întrebuințare care abia trebuie să-și realizeze în aur valoarea ei de schimb ideală, prețul, pe cînd aurul în fața mărfii stă ca o valoare de schimb care își materializează abia în marfă valoarea ei de întrebuințare formală. Numai prin această dedublare a mărfii în marfă și aur, și apoi, prin această dublă punere față în față, în care fiecare termen extrem reprezintă în mod ideal ceea ce termenul său opus este în mod real și reprezintă în mod real ceea ce termenul său opus este în mod ideal, adică numai prin reprezentarea mărfurilor ca opoziții polare bilaterale se rezolvă contradicțiile cuprinse în procesul lor de schimb“ [9].

Așadar, în cercetarea sferei economice trebuie să se pornească de la faptul că avem de-a face cu un complex social, legic obiectiv, ale cărui „elemente“ prin însăși esența lor ontologică sînt de asemenea complexe ; acestea determină dinamica oricărei instituiri teleologice, totalitatea acestora asigurînd reproducția existenței sociale. Am arătat deja faptul că acest proces de ansamblu unitar are un caracter istoric, ca de altfel tot ce ține de sfera existenței sociale; de asemenea, și faptul că în cursul unui atare proces istoric din cadrul sferei economice, categoriile, complexele,

[9] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 13 ed. cit., p. 78—79.

procesele particulare care compun totalitatea unei formațiuni dobîndesc un caracter tot mai social. „Retragerea granițelor naturii“ nu numai că schimbă conținutul și modul de acțiune al instituirilor teleologice particulare, dar, mai mult decît atît, ea dă naștere unui proces care creează între aceste instituiri legături tot mai strînse, mai complicate, mai mediate. Știm că abia capitalismul face posibilă o sferă economică în care orice act de reproducție singular, mai mult sau mai puțin mediat, exercită o anumită influență asupra tuturor celorlate. Ca atare, Marx a arătat pe de o parte faptul că anumite categorii simple, cum ar fi de exemplu munca concretă ca producătoare de valori de întrebuințare, trebuie să existe în orice formațiune [10]; pe de altă parte, el a arătat și că relațiile reciproce dintre categorii, precum și funcțiile pe care acestea le au în procesul de ansamblu, sînt supuse unei schimbări istorice, dar numai pe o treaptă dezvoltată această schimbare indică acestor categorii locul lor adecvat în totalitatea procesului, și abia în felul acesta ele pot să-și dobîndească adevărata lor natură.

La fel cum banii au existat deja în societățile relativ primitive, pentru ca abia în capitalism să dobîndească, în cadrul procesului de ansamblu, funcția corespunzătoare esenței lor [11], tot astfel munca este o categorie străveche, însă luată în simplitatea ei economică pură, ea este „o categorie tot atît de modernă ca și relațiile care generează această abstracție simplă.“ [12] Acest caracter istoric al categoriilor economice, care se repercutează asupra naturii, structurii, dinamicii și modului lor de acțiune, elimină din sfera economică, înțeleasă ontologic adecvat, toate reificările pe care gîndirea burgheză le introduce aici. Încă în *Mizeria filozofiei* Marx scrie : „Mașinile sînt tot atît de puțin o categorie economică cum este boul care trage la plug. Mașinile nu sînt decît o forță productivă. Fabrica modernă, care se bazează pe folosirea mașinilor, este un raport social al producției, o categorie economică“ [13]. Așa se explică faptul că pot fi considerate drept categorii ale sferei economice numai complexele fundamental-dinamice

---

[10] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 53.
[11] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, Editura politică, București, 1972, p. 35.
[12] *Op. cit.*, p. 36.
[13] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, 1963, p. 147.

ale economiei, că, prin urmare, concepţia larg răspîndită — anunţată încă de Buharin, dar răspîndită şi astăzi — după care tehnica trebuie considerată „elementul" fundamental al economiei, este complet neîntemeiată. Marx ne dă foarte de timpuriu, în *Muncă salariată şi capital*, o imagine plastică a acestei complexităţi fundamentale a sferei economice, cu influenţele sale asupra existenţei sociale în general, referindu-se la un caz particular : „Un negru este un negru. Abia în condiţiile unor anumite relaţii, el devine *sclav*. O maşină de filat bumbac este o maşină de filat bumbac. Numai în condiţiile unor anumite relaţii ea devine *capital*. Smulsă din aceste relaţii, ea nu este capital, aşa cum *aurul* în sine nu este *bani* sau zahărul *preţ* al zahărului. În producţie, oamenii acţionează nu numai asupra naturii, ci şi unii asupra altora. Ei nu produc decît cooperînd într-un fel anumit şi făcînd între ei schimb de activităţi. Pentru a produce, ei intră în anumite legături şi relaţii între ei, şi numai în cadrul acestor legături şi relaţii sociale are loc acţiunea lor asupra naturii, are loc producţia"[14].

Prin urmare, dacă examinăm sfera economică din perspectivă ontologică, eliberaţi de prejudecăţi, atunci reiese foarte clar cît de important este să se ia ca punct de plecare în înţelegerea totalităţii acesteia şi a părţilor ei mai mari, complexele elementare, în loc de a încerca a înţelege legile economiei cu ajutorul „elementelor" izolate artificial şi al conexiunii lor mecanice-metafizice. La ce poate duce o astfel de încercare se poate vedea uşor din critica pe care Marx o face tezei lui James Mill, conform căreia orice cumpărare este în acelaşi timp vînzare (şi viceversa), şi că astfel s-ar asigura un echilibru „metafizic" permanent în cadrul schimbului de mărfuri. Mill spune : „Niciodată nu poate fi o lipsă de cumpărători la toate mărfurile. Oricine oferă spre vînzare o marfă, vrea să capete în schimbul ei o altă marfă şi, ca atare, el este cumpărător prin simplul fapt că este vînzător. De aceea cumpărătorii şi vînzătorii tuturor mărfurilor luaţi la un loc trebuie, în virtutea unei necesităţi metafizice, să se echilibreze reciproc". Marx opune acestei afirmaţii mai întîi simplul fapt al circulaţiei mărfurilor : „Echilibrul metafizic al cumpărătorilor şi vînzătorilor se limitează la faptul că orice cumpărare este o vînzare şi orice

[14] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 6, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 454.

vînzare este o cumpărare, ceea ce însă nu reprezintă cine știe ce consolare pentru posesorii de mărfuri care nu sînt în stare să vîndă și deci nici să cumpere“ [15]. Teza lui Mill se bazează tocmai pe reprezentarea unor astfel de „elemente“ izolate ale lumii economice, ce ar avea o acțiune tipică în această izolare a lor. Într-un sens gnoseologic, abstract-formal sau logic, se poate susține cu aparentă îndreptățire că orice cumpărare este o vînzare și invers. Însă în circulația reală a mărfurilor ia naștere cea mai simplă, mai elementară formă a schimbului, un lanț a cărui verigă o constituie relația marfă-bani-marfă sau bani-marfă-bani. Însă la nivelul acestei forme elementare se manifestă următoarea contradicție : „Nimeni nu poate să vîndă fără ca altul să cumpere. Dar nimeni nu este obligat să cumpere imediat, pentru că el însuși a vîndut“ [16]. În viața economică nu există deci — dacă cercetăm existența ei reală și nu un aspect izolat artificial, deformat prin abstractizare — nici un fel de necesitate „metafizică“ a identității vînzării și cumpărării. Dimpotrivă din punct de vedere ontologic, fiecare act economic depinde de o decizie alternativă. Dacă cineva și-a vîndut marfa și este în posesia banilor, trebuie să se hotărască dacă să cumpere cu ei o altă marfă sau nu. Cu cît economia este mai dezvoltată, cu cît mai determinată social este societatea, cu atît mai complicată devine această alternativă, cu atît mai insuprimabil devine caracterul întîmplător, raportul eterogen dintre vînzare și cumpărare. Căci diviziunea muncii „este un organism de producție creat spontan, ale cărui fire au fost depănate și se deapănă fără știrea producătorilor de mărfuri“ [17]. Ea face munca la fel de unilaterală pe cît de multilaterale sînt nevoile. Pentru producătorul individual, acest lucru înseamnă că producția sa este rezultatul instituirilor teleologice, care pot fi atît calitativ cît și cantitativ, corecte sau false, atît în ce privește nevoia socială care este satisfăcută astfel, cît și în raport cu realizarea muncii socialmente necesare în producție. Ideaticul, în calitate de complex de reprezentări ce determină instituirile teleologice, constituie și aici momentul inițiativei, dar, în același timp, criteriul reușitei îl constituie de asemenea momentul realității (acordul ideaticului cu realul).

---

[15] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 13, ed. cit., p. 86.
[16] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 127.
[17] *Op. cit.*, p. 120.

Am văzut deja în contextele anterioare că legitatea obiectivă a procesului de ansamblu nu este anulată nicidecum prin acest rol ce îi revine ideaticului. Întrucît orice instituire teleologică urmărește să pună în mișcare șiruri cauzale reale, legitatea se desfășoară ca sinteză obiectiv-dinamică a acestora, sinteză care se impune în mod necesar în spatele producătorilor individuali, independent de ideile și intențiile acestora. Aceasta nu înseamnă că contradicția descrisă a devenit irelevantă. Dimpotrivă. Tocmai varietatea formelor de manifestare a efectelor ulterioare etc., care sînt declanșate de către complexul elementar M-B-M în diferitele formațiuni economice, reprezintă un moment esențial al procesului economic de ansamblu. Marx arată chiar faptul că treptele superioare ale economiei, devenite tot mai socială, conțin deja implicit germenele crizelor economice. Desigur, doar germenele căci apariția reală a crizelor „cere un complex întreg care, în circulația simplă a mărfurilor nici nu există încă“ [18]. Așadar, cu toate că Marx examinează într-un mod rezervat și critic această conexiune dintre „elementele“ dinamice cele mai simple ale existenței sociale, care constau din decizii alternative, și procesul economic de ansamblu, analiza sa ne arată în mod clar că legitățile economice obiective independente de deciziile individuale, ba chiar și de însumarea lor socială, sînt reductibile în ultimă instanță, în structura și dinamica lor, la aceste „elemente“, la caracterul lor de instituiri, la dialectica lor a ideaticului și realului. Prin critica ontologică adusă generalizărilor teoretice a faptelor economice elementare, Marx evidențiază în mod concret caracterul derivat al celor mai generale conexiuni în raport cu legitățile concrete date. Acestea din urmă au întotdeauna — cum s-a mai arătat — un caracter social-istoric concret de tipul relației „dacă-atunci“. Forma lor generalizată, ridicarea lor la concept nu este — spre deosebire de ceea ce crede Hegel — forma cea mai pură a necesității și nici cum cred kantienii și pozitiviștii, o simplă generalizare mentală, ci, în sens strict istoric, ea este o posibilitate generală, un spațiu de joc real al posibilității realizărilor legice concrete de tipul „dacă-atunci“. În una din expunerile sale asupra teoriei crizelor, Marx a subliniat această deosebire: *„Posibilitatea generală* a crizelor o constituie însăși *metamorfoza*

[18] *Op. cit.*, p. 128.

formală a capitalului, separararea cumpărării de vînzare în timp şi spaţiu. Aceasta însă nu constituie niciodată o *cauză* a crizei, căci nu este altceva decît forma *cea mai generală a crizei*, adică criza însăşi în *expresia ei cea mai generală*. Nu se poate spune însă că *forma abstractă* a crizei este *cauza crizei*. Problema cauzei crizei se pune tocmai ca să se ştie de ce *forma ei abstractă*, forma posibilităţii ei, se transformă din posibilitate în *realitate*" [19]. Vom vorbi mai în detaliu despre importanţa hotărîtoare a acestei concepţii asupra legităţii în capitolul despre ideologie. Aici mai putem spune doar că şi în acest caz Marx înţelege posibilitatea în sensul „dynamis"-ului aristotelic şi nu ca pe o simplă categorie gnoseologică a modalităţii.

Reiese aşadar că structura, care se exprimă în polaritatea dialectică reciprocă a ideaticului şi realului, examinată de noi mai sus, este prezentă în întreaga sferă economică, de sus pînă jos, şi exercită o influenţă hotărîtoare — fără să afecteze obiectivitatea conexiunilor legice — asupra conţinutului, modului de manifestare a realizărilor ei. Obiectivitatea şi legitatea specifică realităţii economice are drept bază insuprimabilă, după cum subliniază Marx în repetate rînduri, faptul că această realitate economică este un proces istoric pe care îl realizează oamenii înşişi, este istoria lor proprie, făcută de ei înşişi. Teoria marxistă a existenţei sociale arată şi aici, tocmai referitor la problemele fundamentului ei material, la economie, conexiunea dialectică, raportarea reciprocă, indestructibilitatea ontologică a activităţilor umane declanşate în formă ideatică şi legităţile economice materiale care rezultă de aici. Marx a combătut încă în analiza ontologiei muncii opoziţia tradiţională dintre teleologie şi cauzalitate. Astfel, rezultă cu claritate că doar cauzalitatea determină dinamica existenţei naturale, fără teleologie ; conexiunea cauzalităţii cu teleologia apare deci drept caracteristică ontologică primară a existenţei sociale. Pe de o parte, reprezentarea sau intenţia subiectivă a unei instituiri teleologice rămîne ceva pur mental sau o intenţie fără efect dacă prin ea nu sînt puse în mişcare şiruri cauzale în natura organică sau anorganică, nemijlocit sau oricît de mediat ; în ontologia existenţei sociale nu există nici un fel de teleologie în calitate de categorie existenţială,

---

[19] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 26, partea a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1983, p. 565.

fără cauzalitatea care o realizează. Pe de altă parte, toate aceste fapte şi evenimente ce caracterizează existenţa socială ca atare sînt consecinţe ale şirurilor cauzale puse în mişcare în mod teleologic. Desigur, unele evenimente cauzale neinstituite teleologic (cutremur, furtună, climă etc.) pot avea foarte adesea consecinţe importante pentru o existenţă socială concretă, consecinţe care nu sînt neapărat de natură distructivă, ele putînd avea şi urmări pozitive (recoltă bună, vînt prielnic etc.). În faţa unor astfel de fenomene naturale, chiar societatea cea mai dezvoltată este încă lipsită de apărare. Aceasta nu exclude însă ca în dezvoltarea economică a existenţei sociale un rol hotărîtor să-l joace tocmai dominarea tuturor forţelor naturale, indiferent de tipul lor. Chiar şi astfel de evenimente naturale pure, nestăpînite încă, declanşează instituiri teleologice, fiind inserate astfel ulterior în existenţa socială. Chiar dacă această dominaţie asupra naturii nu poate exista niciodată ca stare definitivă, ci numai ca tendinţă care progresează continuu, este evident că ceea ce constituie specificul ontologic al existenţei sociale este originea evenimentelor şi obiectualităţilor, origine care este teleologică.

Analiza noastră de pînă acum asupra naturii ontologice a sferei economice face posibilă manifestarea acestei conexiuni dialectice dintre cauzalitate şi teleologie, în ciuda eterogenităţii acestora, într-o formă mai concretă decît interrelaţia dintre ideatic şi real, arătată aici. Concretizarea în planul existenţei constă obiectiv în faptul că în acest caz nu doar instituirea teleologică umană se opune cauzalităţii naturale, pe care o pune în mişcare, ci, încă la nivel pur economic, existenţa socială însăşi, care este compusă din activităţi umane şi determinată de către acestea. Schimbul de mărfuri este un proces care are loc nemijlocit pe tărîmul existenţei sociale, al cărei fundament insuprimabil — indiferent cît de mult mediat — este acţiunea teleologică asupra cauzalităţii naturale ; acest lucru însă nu anulează nicidecum caracterul esenţialmente social al circulaţiei mărfurilor, specificul social al categoriilor sale. Mai mult, aici, în domeniul economicului pur, chiar dacă nu neapărat în sfera schimbului de substanţe cu natura, sînt declanşate acele instituiri teleologice care urmăresc influenţarea altor oameni. În spatele formulei marfă-bani-marfă (M-B-M) se ascund întotdeauna o mulţime de asemenea instituiri teleologice, reuşite sau eşuate.

Prin urmare, omul care realizează instituirea teleologică în domeniul economicului se opune întregii existențe, însă rolul mediator decisiv îl joacă aici existența socială, astfel încît confruntarea cu existența naturală nu poate fi niciodată una pur nemijlocită, ci este întotdeauna una mijlocită economic și care, în cursul dezvoltării, devine tot mai mijlocită. Momentul ideatic al instituirii economice, care ne preocupă acum, are ca pol opus un moment real, esența acestuia este determinată de atari mijlociri, ca ceva preponderent social. Această situație se răsfrînge asupra naturii deciziilor alternative care apar aici, în ce privește componenta ideatică. La fel cum simplul fapt al îmbinării teleologiei cu cauzalitatea a însemnat o ruptură radicală cu toate vechile soluții filozofice privind raportul dintre cele două categorii, tot așa relevarea situației generale din domeniul economic dă un nou impuls în direcția clarificării relațiilor dintre activitatea umană, praxisul uman pe de o parte, și legitățile acelei existențe care constituie condiția, ambianța și obiectul acestora, pe de altă parte. Deoarece aici, ca și în cazul muncii, apare doar germenele problematicii libertății și necesității, aceasta nu poate fi prezentată nici aici în puritatea și rigoarea ei deplină. Căci, chiar dacă posibilitatea și necesitatea existențială a deciziilor alternative constituie baza oricărei libertăți — pentru ființele care nu trebuie și nu pot să facă din alternative baza practică a vieții lor, problema libertății nu poate fi nici măcar pusă — cele două nu sînt identice. Fără să putem aborda încă problema libertății însăși, poate fi spus totuși, ca rezultat al ontologiei marxiste a existenței sociale, că în practica umană toate actele se bazează pe o decizie alternativă. În existența socială nu este vorba cîtuși de puțin de o opoziție metafizic-exclusivă între necesitate (nonlibertate absolută) și libertate. Există numai, demonstrabil din punct de vedere al genezei, trepte de dezvoltare ale praxisului uman, determinate social-istoric în mod dialectic, care produc, reproduc, dezvoltă și fac problematică din punct de vedere social esența lor, în conținuturi și forme de manifestare diverse, în conformitate cu condițiile și cerințele lor, esență care se bazează întotdeauna și pretutindeni pe decizii alternative. Acest fapt decurge din însăși esența ontologică a existenței sociale, unde nu poate apărea o necesitate care să nu fie determinată în mod genetic de acte conștiente.

Desigur — cum s-a arătat deja în analiza muncii — consecințele cauzale ale actelor teleologice se desprind de intențiile care premerg acestora, adesea luînd chiar o direcție total opusă. Pentru a repeta un exemplu frecvent citat, goana după supraprofit duce pe o anumită treaptă de dezvoltare a capitalismului la scăderea ratei profitului ; or, acest proces ontologic este de un cu totul alt tip decît acela care are loc atunci cînd o piatră se rostogolește în prăpastie ca urmare a acțiunii unor legi determinate ale naturii sau cînd bacilii declanșează o boală într-un organism.

Astfel, întreaga existență socială se bazează în trăsăturile ei fundamentale pe instituiri teleologice ale praxisului uman. Aceasta, desigur, din punct de vedere formal, presupunînd că ele sînt apte să realizeze obiectivele vizate nemijlocit, fără să se țină seama de măsura în care conținuturile teoretice ale acestor instituiri vizează în mod corect existența în generalitatea ei, și, bineînțeles, fără a se lua în considerație dacă consecințele lor ulterioare corespund intențiilor subiectului instituirii. Din punct de vedere obiectiv, importantă este natura șirurilor cauzale puse în mișcare de aceste instituiri și modul în care se repercutează ele asupra totalității existenței sociale. Pentru a putea sesiza în mod clar problemele ontologice care se ivesc aici, este indispensabilă examinarea mai îndeaproape a acestor instituiri teleologice, atît în ce privește natura lor obiectiv-structurală, cît și în privința înrîuririi pe care ele o exercită asupra subiectului instituitor. Căci tocmai aici vin în contradicție netă faptele simple ale ontologiei existenței sociale cu acele tradiții filozofice venerabile care porneau întotdeauna de la fenomene foarte evoluate și complicate, pe care le studiau izolîndu-le metafizic, logic și gnoseologic, neputînd astfel să ajungă niciodată la geneza lor, la adevărul existenței lor, la cheia descifrării lor ontologice. Examinate în mod obiectiv, „elementele" existenței sociale cercetate de noi semnifică doar faptul că, cu ajutorul unei instituiri teleologice pot fi puse în mișcare serii cauzale reale. Conexiunile cauzale există cu totul independent de orice teleologie ; teleologia însă presupune o realitate determinată de către aceste conexiuni. Instituirile teleologice sînt posibile deci numai într-o existență determinată cauzal, căci înfăptuirea lor presupune cunoașterea corectă din punct de vedere practic a unui șir cauzal, putînd fi astfel prevăzută în mod cert

noua sa funcţionare. Oricît de simplă este această conexiune dintre cauzalitate şi teleologie, totuşi, în întreaga istorie a filozofiei ea a fost înţeleasă doar de Aristotel şi Hegel, şi chiar şi de aceştia doar parţial, şi nu în toate consecinţele ei. Nicolai Hartmann, singurul filozof burghez al zilelor noastre care a înţeles realmente, în cadrul anumitor limite, problemele existenţei, a încercat să readucă în planul discuţiilor filozofice actuale analiza lui Aristotel. El a subliniat pe bună dreptate că, pe de-o parte, Aristotel a indicat în mod concret funcţionarea teleologiei, slujindu-se exclusiv pe unele exemple luate din muncă, şi anume de cel al arhitectului şi al medicului, dar că, pe de altă parte, aceasta nu l-a împiedicat să fie inconsecvent şi să-şi fundeze tot pe teleologie şi concepţia sa despre natură. Hartmann critică cu îndreptăţire faptul că viziunea aristotelică asupra teleologiei exclude toate procesele „care nu sînt dirijate de o conştiinţă", ceea ce trebuia să aibă drept urmare faptul că orice concepţie teleologică asupra naturii sau a procesului istoric ar putea avea, în fond, numai un caracter teologic. Dezvoltînd analiza aristotelică a instituirii teleologice, şi anume deosebirea dintre noesis şi poesis prin divizarea primului act în „instituirea scopului" şi „alegerea mijlocului", Hartmann realizează un progres real în apropierea de fenomen ; totodată, el concretizează în mod substanţial instituirea teleologică, arătînd că direcţia primului act este de la subiect la obiect (acesta din urmă fiind doar gîndit), în timp ce al doilea act este o „determinare inversă", deoarece în el „paşii care pornesc de la noul obiect proiectat şi care duc la subiect" sînt construiţi în sens invers [20]. Limitele concepţiei lui Hartmann se evidenţiază cel mai clar în faptul că el nu analizează mai departe actul „instituirii scopului", mulţumindu-se cu constatarea, de altfel corectă, dar insuficient concretizată, că acest act porneşte de la conştiinţă şi se îndreaptă către viitor, spre ceva neexistent încă. În realitate, instituirea scopului are o geneză şi o funcţie socială foarte concretă. Ea provine din nevoile oamenilor, şi anume nu numai din acestea în generalitatea lor, ci din dorinţe particulare care cer satisfacerea lor concretă ; numai aceste nevoi particulare, respectivele împrejurări concrete, mijloacele şi posibilităţile concrete existente pe plan social sînt cele care

[20] N. Hartmann. *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951, p. 65—87.

determină, în mod concret, instituirea scopului, și este de la sine înțeles că modul de alegere a mijloacelor, precum și acela de realizare a scopului este înlesnit dar și limitat de totalitatea acestor împrejurări. Doar astfel poate instituirea teleologică să devină vehicul central al omului — atît individual cît și generic —, numai așa ea se adeverește a fi categorie specifică elementară care distinge calitativ existența socială de cea naturală.

O astfel de concretizare, care depășește cu mult orice considerații în ultimă instanță abstract-gnoseologice asupra felului în care decurge, înăuntrul acestui complex, mișcarea parțială de la subiect la obiect și invers, este neapărat necesară pentru a ne da seama că o altă problemă seculară a istoriei filozofiei, rămasă de asemenea nerezolvată, își poate afla răspunsul ontologic-genetic adecvat numai pornind de la acest complex. Avem în vedere aici din nou problema libertății. La fel ca în problema raportului dintre cauzalitate și teleologie, trebuie și aici accentuat, de altfel în acord cu cîteva concepții anterioare, că problema libertății poate avea sens numai într-un raport complementar cu problema necesității. Dacă necesitatea n-ar exista în mod real, atunci n-ar fi posibilă nici libertatea, desigur tot atît de puțin în lumea determinismului laplaceean cît și în cea a „revenirii identicului" despre care vorbea Nietzsche. Ne-am referit în mod repetat la caracterul de tipul „dacă-atunci" al necesității existente faptic și credem că problema libertății poate fi pusă într-un mod corect și fidel realității numai dacă se pornește de la existența libertății ca un complex, de la forma normală a funcționării sale, de la geneza sa, ca parte componentă a existenței sociale. Este clar că aici putem pune și rezolva numai ultima problemă. Întregul complex de probleme al libertății poate fi examinat corespunzător numai în cadrul Eticii. Oricum, punerea corectă a problemei depășește simpla explicare a genezei. La baza acesteia stă, lucru care a mai fost prezentat ca fapt în repetate rînduri, decizia alternativă, care apare în mod necesar și permanent în procesul muncii. Această decizie ar fi simplificată nepermis, chiar atunci cînd este vorba de treptele cele mai primitive, dacă ar fi limitată numai la instituirea scopului, care îi este inerentă. Fără îndoială, fixarea scopului este o decizie alternativă ; dar realizarea ei, atît în ce privește pregătirea mentală cît și înfăptuirea ei practic-faptică, nu este nicidecum un sim-

plu eveniment cauzal, o simplă consecință cauzală a unei decizii precedente. În ceea ce privește modul ei de realizare, această decizie înseamnă un program concret, adică un spațiu de acțiune al posibilității, spațiu limitat în mod real și prin urmare concret. Nu e nevoie de o analiză mai amănunțită pentru a arăta faptul, confirmat de orice experiență cotidiană, că atît în pregătirea mentală a unei activități, fie ea științifică sau doar empiric-practică, cît și în însăși desfășurarea ei, omul are de a face cu un lanț întreg de decizii alternative. Începînd cu simpla mînuire a unui lucru, unde este aleasă cea mai adecvată manipulare și respinsă cea mai puțin adecvată, pînă la procesele similare din cadrul planificării mentale, acest șir de decizii este cît se poate de evident ; aceasta, desigur, înăuntrul spațiului concret de acțiune al planificării generale. Faptul că în viața cotidiană acest proces nu este întotdeauna și nici fiecăruia evident, rezultă din experiența nemijlocită a muncii, care se bazează în special pe faptul că actele particulare, care s-au confirmat deja, sînt fixate de cele mai multe ori ca reflexe condiționate și executate apoi „inconștient". Din punct de vedere al genezei însă, orice reflex condiționat a fost cîndva obiectul unor decizii alternative. Firește, prin aceasta nu este anulat procesul cauzal ca efect al instituirii teleologice, numai că el nu va fi pus în mișcare de către o singură instituire teleologică ; dimpotrivă, numeroasele decizii individuale luate pe parcursul realizării faptice, diferențiază, nuanțează, optimizează sau frînează permanent acest proces, acestea avînd loc, desigur, în cadrul liniei fundamentale determinate de instituirea generală a scopului. Faptul că această structură este prezentă în toate domeniile instituirilor teleologice poate fi constatat de oricine într-o discuție oarecare ; poți avea în prealabil o anumită intenție generală, pe care vrei să o realizezi cu ajutorul acestei convorbiri, însă fiecare propoziție rostită, efectul sau lipsa ei de efect, replica partenerului sau, dimpotrivă, tăcerea lui etc., generează inevitabil un șir de decizii alternative noi. Că în acest domeniu spațiul de acțiune al posibilității lor este mai mare, mai elastic etc. decît în munca fizică propriu-zisă, nu-i va surprinde pe cei ce cunosc expunerile noastre asupra celor două tipuri de instituiri teleologice.

În felul acesta, „fenomenul originar" al libertății în existența socială a omului a fost, în linii generale, conturat.

În esență este vorba de faptul că toate momentele procesului de viață social-uman, în măsura în care nu au un caracter spontan-necesar, pur biologic (cum ar fi respirația), sînt consecințe cauzale ale unor asemenea instituiri și nu simple verigi ale seriilor cauzale. Desigur, decizia alternativă a omului nu se limitează doar la nivelul muncii simple; cu puțin înainte am putut vedea că acele instituiri teleologice care nu vizează schimbul de substanțe cu natura, ci conștiința altor oameni, prezintă de asemenea, sub acest raport, aceeași structură și dinamică. Și oricît de complicate ar fi manifestările de viață ale oamenilor pe care diviziunea socială a muncii le generează, inclusiv cele mai înalte realizări spirituale, toate au ca bază generală deciziile alternative. Desigur, în felul acesta specificul genezei este păstrat doar la un nivel extrem de general, și ca atare abstract. Conținutul ca și forma acesteia sînt supuse neîncetat unor transformări calitative radicale și, de aceea, nu pot și nu trebuie niciodată să fie „derivate" pur și simplu din forma primară a genezei, ca simple variante ale acesteia. Dar faptul că această formă primară se perpetuează în toate transformările este un indiciu că aici este vorba de o formă elementară, fundamentală a existenței sociale, la fel cum reproducerea organismului, în ciuda tuturor transformărilor sale calitative, rămîne o astfel de formă permanentă a naturii organice. Dacă, așadar, după cum am mai menționat, nu putem trata în mod corespunzător evoluția și natura modurilor de manifestare superioară ale deciziei alternative decît în *Etică*, putem totuși anticipa aici, prin cîteva observații cu totul generale, cîte ceva despre esența tratării propriu-zise. Pentru a nu risca să fim greșit înțeleși, subliniem de la început : considerăm generalizarea filozofică uzuală despre libertatea unică și — metafizic — indivizibilă, drept o construcție mentală goală. Dezvoltarea socială produce permanent domenii ale practicii umane, în care ceea ce este numit în general libertate apare cu conținuturi diferite, este modelat de structuri diferite și are o dinamică diferită. Această multitudine nu este însă nici în succesiunea istorică, nici în prezența lor simultană în cadrul uneia și aceleiași societăți, ceva eterogen, discontinuu : diferitele ei întruchipări se interferează, fără să se contopească într-o unitate deplină (de exemplu libertatea juridică și cea morală). Așadar, în toate transformările istorice și sociale rămîne dată

multiplicitatea şi, de aceea, în tratarea ei, pentru a nu denatura faptele trebuie să ţinem întotdeauna seama de specificul sferelor, domeniilor respective. Iată de ce prezentarea şi analiza ei trebuie făcută în *Etică*, unde această dezvoltare spre ceea ce este complicat, spre spiritual şi individual, poate fi prezentată social-istoric şi unde, deci, acest pluralism al libertăţilor în opoziţie cu conceptul metafizic-unitar, abstract al libertăţii pe care îl întîlnim în multe sisteme filozofice, poate fi întemeiat ontologic.

Examinarea generală a deciziilor alternative are totuşi un sens ontologic, în ciuda menţinerii acestei concepţii pluraliste. Cînd spunem că decizia omului primitiv de a-şi ţine mîna, în timpul şlefuirii pietrei, undeva în dreapta sus şi nu în stînga jos, este în aceeaşi măsură o decizie alternativă ca şi cea a Antigonei de a-şi îngropa fratele în ciuda interdicţiei lui Creon ; constatăm astfel nu numai o proprietate abstractă-comună celor două complexe fenomenale, de altfel complet eterogene, ci enunţăm totodată ceva ce vizează aspecte esenţiale ale amîndurora. Latura obiectivă a acestei legături interne dintre fenomene, de altfel foarte eterogene, este cea care dă valoare generală actelor lor. Însă atunci cînd am tratat munca, am arătat că produsul ei este o necesitate în planul existenţei, reuşit sau nereuşit, util sau inutil etc. În aceasta se dezvăluie caracteristica internă a obiectelor din existenţa socială, caracteristică cu totul străină oricărei obiectualităţi din natură şi a cărei bază o constituie exclusiv reproducţia socială. Toate actele de transformare pe care munca, fie ea cea mai primitivă, le exercită asupra obiectelor din natură sînt măsurate cu acest raport dintre desfăşurarea ei, rezultatele ei pe de o parte şi procesul de reproducţie socială pe de altă parte ; utilizarea acestei unităţi de măsură are un caracter valoric indubitabil, întrucît ea conţine în sine polaritatea valoros-nevaloros. Faptul că valorizarea apare nemijlocit ca act subiectiv nu trebuie să ne inducă în eroare. Judecata subiectivă asupra faptului dacă această piatră este potrivită sau nu pentru şlefuirea altor pietre se bazează pe faptul real al adecvării lor obiective. În anumite cazuri, judecata subiectivă poate să nu sesizeze valoarea sau non-valoarea obiectivă a unui lucru oarecare, criteriul real constituindu-l însă această caracteristică obiectivă a sa. Iar dezvoltarea socială constă tocmai în aceea că în practică se impune în mod tendenţial

ceea ce este valoros din punct de vedere obiectiv. Desigur, aceasta are loc în cadrul unor mişcări inegale, în cadrul a ceea ce „hic et nunc"-ul social-istoric face posibil pentru acţiunile oamenilor. Baza caracterului insuprimabil al valorizărilor constă în aceea că toate obiectele existenţei sociale nu sînt simple obiectualităţi ci, fără excepţie, obiectualizări. Acest lucru se referă, pe de o parte, şi la cazurile cînd în existenţa socială apare un proces natural nemodificat (eventual chiar nemodificabil). Vîntul este un fapt natural care în sine nu are nimic de-a face cu reprezentările valorice. Navigatorii însă vorbeau pe bună dreptate, încă din cele mai vechi timpuri, despre vînt prielnic şi neprielnic ; aceasta deoarece în timpul navigării de la locul x la locul y, intensitatea şi direcţia vîntului joacă acelaşi rol pe care îl joacă de altfel proprietăţile materiale ale mijlocului de muncă, ale obiectului muncii. Vîntul prielnic sau neprielnic este aşadar un obiect al existenţei sociale, al schimbului de substanţe dintre societate şi natură ; valoarea sau non-valoarea sa este dată de trăsăturile sale obiective, ca momente în cadrul unui complex concret al procesului de muncă. Faptul că acelaşi vînt este apreciat de un navigator ca prielnic iar de un altul ca neprielnic, nu introduce nici un subiectivism în valorizare : vîntul devine moment al unei obiectualizări sociale numai într-un proces concret determinat. Numai înăuntrul acestui complex existenţial proprietăţile sale pot fi valoroase sau nevaloroase, dar ele există aici într-un mod obiectiv, nu subiectiv.

Dacă, aşadar, „fenomenul originar" al libertăţii este conţinut în deciziile alternative ale muncii, aceasta se datoreşte faptului că munca este cea care pune în mişcare primele acte în care şi prin care apar obiectualizări ; acestea din urmă, în însăşi existenţa lor, sînt, pe de o parte, altceva decît transformările pur spontane ale unui existent într-altul şi de aceea pot deveni vehicul pentru naşterea a ceva cu totul nou ; pe de altă parte, existenţa socială nu numai că transformă obiectiv un lucru, dar această schimbare este obiectul unei instituiri umane intenţionate. De aceea „fenomenul originar" al libertăţii nu constă doar în simpla alegere între două posibilităţi — aşa ceva poate apare şi în viaţa animalelor superior organizate —, ci în alegerea între ceea este valoare şi ceea ce este non-valoare sau, eventual (pe treptele superioare), între două tipuri de valori sau complexe valorice, aceasta, deoarece alege-

rea între două obiecte nu are loc în cele din urmă în mod static, pur biologic, ci într-un mod practic-activ, prin decizii luate în legătură cu posibilitatea și modalitatea realizării anumitor obiectualizări. Dezvoltarea societății omenești — din punct de vedere al subiecților umani — constă în esență în aceea că astfel de decizii determină toți pașii vieții lor, de la cea cotidiană pînă la cea mai elevată. Indiferent dacă și în ce măsură oamenii conștientizează această bază a tuturor acțiunilor lor — viața produce în orice tip de societate împrejurări care pot masca acest fapt — în ei persistă totuși un sentiment oarecare, chiar dacă adesea nedeslușit, că ei înșiși își făuresc viața prin astfel de decizii alternative. „Trăirea" pe care se bazează ideea filozofică de libertate nu poate dispare complet din modul indivizilor de a percepe viața ; de aceea, ideile despre libertate, încercările de a le realiza străbat întreaga istorie umană și joacă un rol hotărîtor în orice încercare a oamenilor de a dobîndi o imagine clară asupra lor înșile, a locului lor în lume ; același lucru se poate spune și despre polul opus al libertății, despre necesitatea care este de asemenea retrăită continuu în cotidian. Aceste considerații aveau menirea să ne conducă pînă la punctul în care devine vizibilă problema însăși în generalitatea ei ; prezentarea ei concretă poate avea loc însă abia în Etică.

Pentru a înțelege într-un mod cît de cît adecvat structura și dinamica internă a economiei în cadrul existenței sociale, trebuie — mai ales atunci cînd interesul se îndreaptă spre locul și funcția ontologică a ideaticului, precum și a ideologiei — să aruncăm o privire asupra problemei ontologice a fenomenului și esenței în existența socială, cel puțin asupra determinațiilor sale esențiale. Nu este locul să examinăm aici mai îndeaproape acest raport așa cum se manifestă el în alte forme de existență. Față de acestea există, desigur, deosebirea specifică, calitativă, că în cadrul existenței sociale, lumea fenomenală este factorul declanșator pentru majoritatea instituirilor teleologice, care determină nemijlocit constituirea și dezvoltarea existenței sociale, jucînd astfel un rol însemnat și în dialectica obiectivă a fenomenului și esenței, în timp ce natura, ca natură în sine și nu ca teren al schimbului de substanțe cu societatea, este complet indiferentă față de reacțiile care apar în raport cu esența și modurile ei de manifestare. La acest nivel, faptul că cercetătorii naturii

se opresc la fenomen (ori chiar la aparență) sau pătrund pînă la esență, este o pură problemă de cunoaștere și nu are consecințe pe planul existenței. Acest lucru nu mai este desigur valabil în ce privește natura ca obiect al schimbului de substanțe cu societatea. Totuși, chiar și aici, cunoașterea și instituirea teleologică care derivă din ea nu pot exercita o influență faptică decît asupra efectelor social-umane ale legităților naturale și nu asupra acestora înseși. Pentru a nu lăsa loc aici unor înțelegeri greșite, trebuie să subliniem în mod ferm caracterul de „dacă-atunci" al tuturor raporturilor necesare ale tuturor legităților, caracter pe care l-am relevat în repetate rînduri ; căci, în cazul unei absolutizări abstract-logice sau gnoseologice a conceptului de necesitate, s-ar putea ivi iluzia — îndeosebi atunci cînd cunoașterea naturii (de exemplu, în mod experimental) provoacă unele fenomene care altfel nu se manifestă în natura cunoscută de noi — că ar fi vorba de fenomene cu totul noi în raport cu cele ale naturii. În realitate, nu poate fi vorba decît de faptul că experimentul a dezvăluit un nou raport „dacă-atunci", care nu a mai fost întîlnit de noi în realitatea cunoscută nouă pînă în acel moment. Experimentul dezvăluie așadar reala posibilitate ontologică-naturală a respectivului raport „dacă-atunci", rămînînd deocamdată o problemă deschisă dacă — și dacă da, cînd și unde — natura însăși produce independent de om un astfel de raport. Calitativ diferit este rolul naturii în cadrul schimbului de substanțe cu societatea. Aici, pătrunderea în esența conexiunilor naturale poate avea urmări sociale radicale, atît în ceea ce privește dezvoltarea forțelor productive (abur, electricitate etc.), cît și în ideologie (modul cum astronomia copernicană a influențat imaginea despre lume a oamenilor).

Pentru a ne reîntoarce, după acest scurt excurs pe care l-am considerat necesar, la existența socială însăși, să începem prin a aminti importanta maximă metodologică a lui Marx, care se referă la întregul complex de probleme al relației fenomen-esență : „...orice știință ar fi inutilă dacă forma de manifestare și esența lucrurilor ar coincide nemijlocit" [21]. În celebrul capitol consacrat fetișismului mărfii, Marx prezintă structura primară a lumii fenomenale întrucîtva în opoziție cu esența care stă la baza ei : „Misterul formei marfă constă, prin urmare, pur și

[21] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, Editura politică, București, 1973, p. 355.

simplu în faptul că în această formă caracterul social al muncii oamenilor se reflectă ca caracter obiectual al produselor muncii, ca însuşiri sociale pe care aceste lucruri le au de la natură. În consecinţă, şi relaţia socială dintre producători şi ansamblul muncii le apare acestora ca o relaţie socială între obiecte, existentă în afara lor"[22]. Acesta este desigur numai cazul tipic cel mai primitiv pentru dinamica existenţei sociale, pe care îl urmărim deocamdată doar în sfera practicii economice. Cu cît mai evoluată, mai socială devine viaţa economică, cu atît mai hotărît se impune în ea acest raport dintre fenomen şi esenţă, cu atît devine el mai predominant. Acest fapt, împreună cu temeiul existenţei lui, este evidenţiat de Marx atunci cînd tratează despre forma fenomenală, larg răspîndită în capitalism, a banilor care fac bani. El îşi încheie analiza sa cu caracterizarea acestui fenomen: „Dar această relaţie este exprimată numai ca rezultat, fără mijlocirea procesului al cărui rezultat îl reprezintă"[23]. Astfel este delimitată exact din punct de vedere al existenţei o trăsătură comună importantă a tuturor modurilor de manifestare din cadrul procesului economic: în existenţa socială şi, în primul rînd în domeniul economic, fiecare obiect este prin esenţa sa un complex procesual; acesta însă apare în lumea fenomenală adeseori ca un obiect static, bine conturat. Fenomenul dobîndeşte calitatea sa de fenomen tocmai prin faptul că el face să dispară la nivel nemijlocit procesul căruia îi datorează existenţa. Importanţa socială a acestui mod de manifestare a procesului economic esenţial nu trebuie subapreciată. Într-un alt loc, Marx ne oferă o privire de ansamblu asupra modului cum unele luări de poziţie teoretice ale unor gînditori de seamă, precum şi luări de poziţie practice hotărîtoare pentru o întreagă perioadă culturală se datorează unei atari forme de manifestare a banilor. El a descris, într-un mod ontologic convingător geneza reală, cîtuşi de puţin misterioasă, a banilor, prin analiza raportului mărfurilor ca pe o necesitate simplă, firească, de ordin economic, arătînd modul în care apariţia formei generale a valorii transformă întruchiparea ei durabilă, practic-adecvată, banii, într-un element de sine stătător al vieţii economice: „Aurul apare faţă de celelalte mărfuri ca

---

22 K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 86.

23 K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 24, Editura politică, Bucureşti, 1967, p. 50.

bani numai pentru că mai înainte a apărut ca marfă. Asemenea tuturor celorlalte mărfuri, a funcționat și el ca echivalent singular în acte de schimb izolate, fie ca echivalent special, alături de alte mărfuri-echivalent. Treptat, el a ajuns să funcționeze, în sfere mai restrînse sau mai largi, ca echivalent general. De îndată ce aurul cucerește monopolul acestei poziții în expresia de valoare a lumii mărfurilor, el devine marfă-bani, și abia din momentul în care devine marfă-bani... forma generală a valorii se transformă în forma bani“ [24]. Această viziune clară asupra genezei economice reale a esenței contrastează puternic cu lipsa de claritate existentă la nivelul lumii fenomenale care îi corespunde și care este adeseori mistificată, fetișizată. Marx ne dă și asupra acestui aspect o sinteză clară pe care trebuie să o cităm în ciuda caracterului ei detaliat, pentru a putea reliefa în mod concret contradicția dintre relativa simplitate a genezei și caracteristicilor esenței și caracterul confuz al lumii fenomenale în domeniul economic. Marx spune : „Banii nu sînt pur și simplu o formă mijlocitoare a schimbului de mărfuri. Ei sînt o formă — rezultată din procesul de circulație — a valorii de schimb, un produs social care se creează de la sine, în virtutea relațiilor ce se stabilesc între indivizi în procesul circulației. De îndată ce aurul și argintul (sau oricare altă marfă) s-au dezvoltat ca măsură a valorii și ca mijloc de circulație... ele devin bani, independent de intervenția și voința societății. Puterea lor apare ca o fatalitate, iar conștiința oamenilor, în special în formațiunile sociale care pier de pe urma dezvoltării în adîncime a relațiilor bazate pe valoarea de schimb, se revoltă împotriva puterii pe care o capătă asupra oamenilor o materie, un lucru, împotriva dominației acestui blestemat metal, dominație care le pare a fi curată nebunie. Transformarea relațiilor sociale mutuale într-o conexiune socială trainică, atotcuprinzătoare, care își subordonează indivizii, se manifestă în primul rînd în bani, și anume în forma lor cea mai abstractă și deci mai lipsită de sens, de neconceput, în care e suprimată orice mijlocire. Și acest fenomen e cu atît mai brutal cu cît se dezvoltă din premisa existenței unor persoane private libere, grupate asemenea atomilor, care acționează potrivit propriei lor voințe și sînt legate între ele în sfera producției numai prin trebuințele lor...

[24] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 85.

Filozofii antici, şi la fel Boisguillebert, văd în aceasta o denaturare, un abuz din partea banilor, care din slugă se transformă în stăpîn, depreciază avuţia naturală, distrug egalitatea echivalentelor. În *Republica* sa, Platon vrea să menţină forţat banii în calitate de simplu mijloc de circulaţie şi măsură [a valorii], spre a-i împiedica să devină bani ca atare. Din acelaşi motiv, Aristotel consideră că forma de circulaţie M—B—M, în care banii funcţionează numai ca măsură şi monedă — mişcare pe care el o numeşte economică —, este firească şi raţională, în timp ce forma B—M—B, chrematistică, el o stigmatizează ca nefirească, necorespunzătoare ţelului raţional. Toate aceste atacuri sînt îndreptate numai împotriva valorii de schimb, care devine conţinut şi scop în sine al circulaţiei, adică împotriva autonomizării valorii de schimb ca atare, împotriva transformării valorii ca atare în scop al schimbului şi cristalizării ei într-o formă de sine stătătoare, la început încă în forma simplă, palpabilă de bani" [25].

Ar fi mai mult decît superficial dacă am ironiza mitizarea puterii banilor, fetişizarea lor în viaţa cotidiană ca pe o prejudecată a timpurilor primitive şi ne-am referi cu mîndrie la înţelegerea profundă a acestui fenomen în cadrul formaţiunilor superioare. Căci formaţiunea capitalistă care a atins un înalt nivel de dezvoltare, produce la rîndul ei o formă fenomenală la fel de deformată, la fel de puţin înţeleasă de către practicienii şi teoreticienii ei, pe cît de puţin au înţeles grecii antici misterioasa putere a banilor. Avem în vedere aici mascarea plusvalorii de către profit, care din punct de vedere economic are loc spontan şi este indispensabilă practicii capitaliste ; în lumea fenomenală capitalistă plusvaloarea dispare complet în spatele profitului, iar reificarea astfel apărută devine baza reală, de neclintit a oricărei practici capitaliste, denaturînd esenţa procesului. Marx a descris şi acest proces cu maximă exactitate : „*Plusvaloarea* generată de capital şi măsurată prin raportul numeric dintre ea şi valoarea capitalului total este *profitul*. Apropriată şi absorbită de capital, munca vie apare ca forţă vitală proprie a acestuia, ca forţă autoreproductivă, ba chiar modificată de propria lui mişcare, de circulaţie, şi de timpul inerent propriei lui mişcări — timpul de circulaţie. Numai astfel capitalul apare ca valoare care se perpetuează şi se multiplică pe

---

25 K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1974, p. 415—416.

sine însăşi, distingîndu-se totodată pe sine în calitate de valoare avansată de sine însăşi în calitate de valoare produsă. Deoarece în producţie intră întregul capital, iar în calitate de capital diferitele lui părţi componente se deosebesc numai sub aspect formal şi sînt deopotrivă sume de valori, crearea valorii apare deopotrivă imanentă tuturor acestor componente. Mai mult, deoarece partea de capital care se schimbă pe muncă funcţionează productiv numai *în condiţiile prezenţei concomitente a celorlalte părţi de capital,* iar mărimea relativă a acestei productivităţi este condiţionată de mărimea valorii etc., de destinaţia diferită a acestor părţi în corelaţia dintre ele... producţia de plusvaloare, de profit pare a fi deopotrivă determinată de toate părţile capitalului. Deoarece, pe de o parte, condiţiile muncii sînt date ca părţi componente obiective ale capitalului, iar pe de altă parte, însăşi munca este dată ca activitate încorporată lui, întregul proces de muncă apare ca proces al capitalului însuşi, iar producţia de plusvaloare apare ca produs al său, a cărui mărime de aceea se şi măsoară nu prin supramunca pe care, sub constrîngerea capitalului, o prestează muncitorul, ci ca productivitate sporită pe care capitalul o conferă muncii. Produsul specific al capitalului este profitul. Din acest motiv, capitalul apare acum ca sursă de avuţie"[26]. Avem aşadar de a face din nou cu o lume fenomenală produsă de însăşi dialectica producţiei economice, lume fenomenală care în existenţa sa întocmai-astfel este realitate, nu aparenţă. În practica cotidiană a capitalismului, ea constituie baza reală, nemijlocită a instituirilor teleologice, fără ca acestea — ca urmare a întemeierii lor pe o aparenţă ce nu corespunde realităţii — să se anuleze pe sine ca nereale. Dimpotrivă : specificul acestei lumi fenomenale este fundamentul real nemijlocit pentru toate instituirile prin care reproducţia reală a întregului sistem economic poate să se continue şi să se dezvolte. Şi în acest caz, numai cercetarea ontologic-genetică a esenţei poate pune în lumină adevărul despre lumea fenomenală, dar această lume — după cum am putut observa încă din analiza muncii — constituie baza nemijlocit-stabilă pentru toate instituirile teleologice ale practicii capitaliste cotidiene. Marx descrie acest raport în felul următor : „Plusvaloarea şi rata plusvalorii reprezintă ceva relativ invizibil, esenţial, care se descoperă prin analiză, în timp

[26] *Op. cit.,* p. 295.

ce rata profitului, deci profitul, ca formă a plusvalorii, se află la suprafața fenomenului“ [27]. Nu este prea greu de înțeles că natura lumii fenomenale economice descrisă aici domină de asemenea întregul complex de probleme al ratei medii a profitului, la care ne-am referit adesea, baza sa economică constituind-o dispariția plusvalorii în spatele profitului. Marx dezvăluie raportul esențial, de o importanță decisivă aici și care dispare la nivel fenomenal. „Prin urmare, tendința crescîndă a ratei generale a profitului spre scădere nu este decît expresia dezvoltării progresive a forței productive sociale a muncii, *o expresie proprie modului de producție capitalist*“ [28].

Astfel, reificarea obiectualității sociale ca lume fenomenală existentă rezultă cu necesitate din însăși dezvoltarea economică a capitalismului ; același lucru se întîmplă, desigur, și cu reflectarea corespunzătoare a acestei lumi în conștiința oamenilor care realizează în această lume fenomenală nemijlocită instituirile lor practice, care trăiesc în această lume și ale căror acțiuni sînt răspunsuri la întrebările puse de ea. Transformarea plusvalorii în profit este aici un factor de o importanță hotărîtoare. Marx îl descrie astfel : „...în aceeași măsură în care înfățișarea profitului ascunde esența lui, capitalul capătă tot mai mult o înfățișare obiectuală, se transformă tot mai mult dintr-o relație într-un lucru, dar într-un lucru care cuprinde în sine, a absorbit relația socială, într-un lucru care posedă o viață și o independență fictive și care intră în raport cu el însuși, într-o ființă sensibilă-suprasensibilă ; în această formă de *capital și profit*, el apare la suprafață ca o premisă gata stabilită. Aceasta este forma realității lui sau, mai exact, forma lui de existență reală“ [29]. Această realitate se impune în orice raport care apare pe acest tărîm. Astfel el se impune într-o formă reificat deformată în aceea că renta funciară apare ca produs al pămîntului „...ca orice altă formă creată de producția capitalistă, renta apare, totodată, ca o premisă fixată, dată, existentă în orice moment și, prin urmare, independentă de voința individului. Fermierul trebuie să plătească renta, și anume atîta pentru unitatea de suprafață în funcție de

[27] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea I, ed. cit., p. 50.
[28] *Op. cit.*, p. 216.
[29] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 26, partea a II-a, Editura politică, București. 1984, p. 510.

calitatea pămîntului"[30]. Întrucît plusvaloarea dispare din lumea fenomenală a capitalismului, iau naştere astfel de reprezentări reificate, în care plusvaloarea „este din ce în ce mai greu de recunoscut, nu apare în *fenomen*, ci trebuie să fie descoperită asemenea unui mister ascuns"[31].

Această deformare fenomenală a esenţei, apărută în urma dispariţiei procesului real care o produce, trebuie să se manifeste chiar în producerea nemijlocită a plusvalorii. Ştim că esenţa progresului economic constă, înainte de toate, în aceea că munca necesară reproducerii vieţii muncitorilor devine o parte tot mai mică din munca totală socialmente efectuată. Această dezvoltare esenţială se desfăşoară — chiar dacă adesea are un caracter inegal — încă de la apariţia sclaviei. Structura diferitelor formaţiuni economice este determinată în esenţă de condiţiile, de determinaţiile economice în care are loc apariţia şi apropierea supramuncii (a plusvalorii). Marx arată nu numai că această dezvoltare economică este caracterizată prin multe inegalităţi, dar şi că aceste moduri de apropriere ce apar în diferite forme, fie că dezvăluie, fie că maschează acest raport. Este interesant că feudalismul este singura formaţiune în care raportul dintre munca depusă pentru reproducţia celui ce munceşte şi supramuncă apare în mod clar, în timp ce atît în sclavagism cît şi în capitalism, chiar dacă într-un mod opus, această deosebire dintre formele de exploatare dispare. Marx prezintă această deosebire astfel : „Forma de salariu şterge deci orice urmă a împărţirii zilei de muncă în muncă necesară şi supramuncă, în muncă plătită şi în muncă neplătită. Întreaga muncă apare ca muncă plătită. În cazul muncii de clacă, între munca pe care clăcaşul o face pentru sine şi munca pe care el este constrîns s-o facă pentru proprietarul funciar există o deosebire radicală în spaţiu şi în timp. În cazul muncii sclavilor, chiar şi acea parte a zilei de muncă în care sclavul nu face decît să înlocuiască valoarea propriilor sale mijloace de subzistenţă, în care el munceşte deci de fapt pentru sine însuşi, apare ca muncă pentru stăpînul său. Întreaga sa muncă apare ca muncă neplătită"[32]. Şi aici, pentru a sesiza adevărata esenţă a muncii ascunsă în spatele fenomenelor este necesară o abordare genetică social-ontologică, realizată într-un mod ştiinţific, obiectiv.

---

[30] *Op. cit.*, p. 511.
[31] *Ibidem.*
[32] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 546.

Am selectat aici doar cîteva din cele mai importante complexe de probleme ale economiei marxiste. Numărul lor putea fi desigur mult mai mare, credem însă că expunerea de pînă acum este suficientă pentru a putea prezenta dinamica reală a sferei economice și pentru a putea îndepărta enunțurile greșite emise asupra ei. Este vorba înainte de toate de faptul că, printre cei care nu subestimează însemnătatea economicului în conexiunea globală a existenței sociale — un număr mare de savanți burghezi înclină spre aceasta, dar îndeosebi acei marxiști care și-au fundamentat metoda fie în perioada Internaționalei a II-a, fie în cea a stalinismului — este răspîndită reprezentarea sferei economicului ca un fel de a doua natură. Aceasta s-ar deosebi calitativ, prin structură și dinamică, de celelalte părți ale existenței sociale, cum este suprastructura, ideologia, ba chiar ar sta față de acestea într-un raport de opoziție strictă, exclusivă. (Să amintim doar concepțiile lui Plehanov sau Stalin.) Prezentarea noastră s-a străduit să înlăture astfel de prejudecăți. Munca în calitate de element ultim, indivizibil al sferei economice se bazează, așa cum am arătat, pe o instituire teleologică; am arătat de asemenea, din diferite perspective, că toate momentele care generează structura și dinamica sferei economice sînt deopotrivă acte teleologice îndreptate direct sau indirect spre procesul muncii sau puse în mișcare de către acesta. Din acest punct de vedere — care este unul fundamental — sfera economicului nu se deosebește cu nimic de celelalte domenii ale praxisului social. De asemenea, ea nu se deosebește nici prin faptul — care decurge în mod necesar din caracteristica instituirilor teleologice de a fi mișcări esențiale ale procesului — că momentul ideatic trebuie să constituie întotdeauna punctul de plecare în instituirile individuale. În această privință, întreaga existență socială este construită, prin urmare, în mod ontologic unitar. Divizarea ei din punct de vedere structural și dinamic în sfere strict opuse nu se poate susține la o cercetare consecventă a realității, din perspectiva dialecticii marxiste. Chiar dacă am vrea să vedem, pe de o parte, în schimbul de substanțe cu natura și, pe de altă parte, în praxisul social exclusiv intern, principii care contrastează absolut, nu am ajunge la nici un rezultat satisfăcător. Ce-i drept, în cele mai dezvoltate sfere ideologice există unele tipuri de instituiri care, de regulă, influențează doar într-un mod foarte mijlocit activitățile

materiale ale oamenilor. Dar chiar şi în acest caz nu este vorba decît de o diferenţă cantitativă în cadrul procesului mijlocirii. Cu cît o formaţiune economică este mai dezvoltată, mai socială, cu atît mai complicate sînt sistemele de mediere pe care le construieşte. Acestea însă se află într-un fel sau altul într-un raport de interacţiune cu autoreproducţia omului, cu schimbul de substanţe cu natura, fiind permanent raportate la acest schimb — pe care-l favorizează sau îl frînează — şi fiind totodată la rîndul lor influenţate de către acesta. În astfel de cazuri este de asemenea clar că părţi importante ale suprastructurii — e de ajuns să ne gîndim la drept sau la politică — intim legate de acest schimb de substanţe, se află de asemenea într-o interacţiune strînsă.

De aceea, instituirile teleologice care apar odată cu munca şi care provin din ea sînt într-adevăr componentele fundamentale ale existenţei sociale a oamenilor ; aceasta din urmă însă, ca totalitate, este atît de multiplu şi de indestructibil legată de existenţa ei fizică, de reproducţia acesteia, încît o divizare absolută a ei este imposibilă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că interacţiunile care leagă şi unifică trebuie să fie peste tot de aceeaşi forţă şi intensitate. Dimpotrivă, ele nu pot avea în această privinţă o proporţie constantă nici măcar în cadrul diferitelor părţi ale sferei economice luate separat. Istoricitatea sferei de existenţă economice se manifestă în ultimă instanţă nu numai în transformarea permanentă a complexelor ei individuale, ci de asemenea în schimbarea funcţiei acestora, schimbare care la rîndul ei are urmări importante asupra intensităţii acestor interacţiuni. (Să ne gîndim la funcţia diferită, adeseori de-a dreptul opusă, pe care o are capitalul comercial şi cel bănesc în capitalism în comparaţie cu formaţiunile precapitaliste.) Toate aceste tranziţii extrem de complicate şi care fac imposibilă o opunere rigid-metafizică, nenuanţată a sferei economice suprastructurii, nu îndreptăţesc însă nicidecum reprezentarea conform căreia întregul complex al instituirilor teleologice ar fi în cadrul existenţei sociale o masă nediferenţiată, unitară. După cum am văzut mai sus, şi în cadrul sferei economice însăşi poate fi sesizată deosebirea ontologică extrem de însemnată dintre fenomen şi esenţă, cu implicaţii importante asupra celorlalte complexe. În opoziţie cu prejudecăţile ideologice, am arătat că atît esenţa cît şi fenomenul trebuie considerate ca existente

şi nu doar ca determinaţii ale gîndirii, ca deosebiri pur mentale. A devenit de asemenea clar pentru noi că aceste două forme de existenţă, legate între ele printr-un număr infinit de interacţiuni, formează o unitate dinamică, în care însă determinaţiile concrete ale existenţei lor procesuale se răsfrîng, în ciuda împletirii lor, într-un mod foarte diferit.

Pentru a înţelege corect unitatea şi varietatea ontologică reală care caracterizează orice fenomen din economie, trebuie să revenim, dintr-un punct de vedere ontologic-critic, asupra tratării hegeliene a acestui complex de probleme. Încă în *Propedeutica filozofică,* Hegel defineşte fenomenul ca ceva „ce nu există în şi pentru sine, ci întemeiat pe un altul". El adaugă apoi determinaţia hotărîtoare a raportului esenţă-fenomen : „Esenţa *trebuie* să apară" [33]. Astfel, pe de o parte, el consideră esenţa drept moment existenţial predominant al interacţiunii, iar pe de altă parte, el concretizează raportul deopotrivă existenţial dintre esenţă şi fenomen prin indicarea faptului că fenomenul trebuie să rezulte cu necesitate din existenţa esenţei. Unitatea dinamică a esenţei şi fenomenului la nivelul existenţei sociale se bazează pe apariţia ambelor din instituiri teleologice, astfel încît în orice instituire particulară din sfera economică, atît esenţa cît şi fenomenul sînt puse în mod obiectiv simultan ; esenţa şi fenomenul se diferenţiază mai clar între ele — relativ, nemijlocit — abia atunci cînd seriile cauzale puse în mişcare evoluează în calitate de complexe existenţiale deosebite, cu fizionomii distincte, menţionîndu-se totuşi permanenta interacţiune dintre ele. (Desigur, toate acestea apar cu deplină claritate în consideraţiile pur ontologice ale lui Hegel, care — fără ca el să fi fost conştient de aceasta — vizează de fapt existenţa socială.) Hegel a schiţat în mod genial trăsăturile cele mai generale ale acestei divergenţe, care apare de fapt pe fundalul unei conexiuni, chiar dacă o ontologie a dialecticii materialiste trebuie să aducă cîteva corecturi consideraţiilor sale, în sensul concretizării lor. El spune : „...regnul legilor este imaginea *calmă* a lumii existente sau fenomenale" [34]. Din păcate, şi aici, cum se întîmplă adesea la Hegel, un fapt

---

[33] Hegel. *Philosophische Propädeutik,* Werke, Ausgabe Glockner, III, S. 124—125.

[34] Hegel. *Ştiinţa logicii,* Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 492.

ontologic extrem de important este redat nu în existența sa ontologică obiectivă, în și pentru sine, ci printr-o imagine logic-gnoseologică subiectivă. La ce se referă Hegel de fapt apare mai clar și mai plastic atunci cînd el pune în contrast lumea fenomenală cu cea a esenței astfel caracterizată. Hegel prezintă această identitate a identității și non-identității în raportul esență-fenomen prin următoarea imagine : „Regnul legilor este conținutul *calm* al fenomenului ; fenomenul este același conținut, dar înfățișîndu-se în neliniștită schimbare și ca reflectare în altceva. El este legea ca existență negativă și absolut variabilă, e *mișcarea* trecerii în ceea ce este opus, e mișcarea autosuprimării și a reîntoarcerii în unitate. Această latură a formei neliniștite sau a negativității, legea nu o conține ; față de lege, fenomenul e totalitate, căci el conține legea în el, conține însă mai mult, anume momentul formei mișcîndu-se pe sine“ [35]. Să observăm că aici înțelegerea domeniului esenței drept conținut are la Hegel un caracter ontologic mai pronunțat decît în pasajul precedent ; cu toate acestea, determinarea ambelor complexe, care se află unul față de celălalt, de asemenea într-un raport de reflexie, ratează conexiunile ontologice fundamentale datorită atitudinii logic-gnoseologice : relația generală de reflexie (conținut-formă) este aplicată în mod formal la acest raport specific de complexe. Fenomenul poate fi, în sens strict ontologic, tot atît de puțin forma esenței pe cît poate fi aceasta din urmă doar conținutul fenomenului. Fiecare din aceste complexe este, din punctul de vedere al existenței, forma propriului conținut, iar îmbinarea lor este, în mod corespunzător, îmbinarea a două raporturi formă-conținut în sine unitare.

Necesitatea unor atari obiecții împotriva formulării hegeliene nu schimbă însă cu nimic faptul că în ea anumite aspecte, de o importanță hotărîtoare, ale diferenței fenomen-esență sînt sesizate pe fundalul unității lor indistructibile, în esență corect. Pentru a pătrunde în această formulare, trebuie în primul rînd ca adjectivul hegelian „calm“, care apare în caracterizarea esenței, să fie redus la adevărata sa natură ontologică. La o primă și relativă aproximare a faptelor, observăm că într-adevăr „imaginea calmă“ dezvăluie laturi importante ale legilor care guvernează esența și care îi conferă acesteia caracterul de esență, dar că, în același timp, dinamica sa ontologică

[35] *Op. cit.*, p. 493.

este prea mult apropiată de o imagine statică, gnoseologică. Căci „calmul“ imaginii mentale este într-adevăr o caracteristică care redă trăsăturile reale ale procesului dominant, şi anume continuitatea tendinţelor sale principale, proporţiile legice ale componentelor sale, dar, în acelaşi timp, ea ascunde faptul că aici este vorba în primul rînd de un proces de dezvoltare real. Faptul că această inadecvare este în ce priveşte legităţile naturii (şi în primul rînd cele ale naturii anorganice) mult mai puţin derutantă, este de la sine înţeles ; căci, pe de o parte, caracterul istoric al oricărei legităţi, geneza şi pieirea sa se manifestă în existenţa socială cu o cu totul altă pregnanţă, calitativ diferită, iar, pe de altă parte, reacţia umană faţă de aceste legităţi poate dobîndi numai social o semnificaţie ontologică. Limitele determinaţiilor hegeliene se explică, aşadar, prin generalitatea lor, prin pretenţia lor de a defini în mod logic unitar esenţa şi fenomenul pentru întreaga existenţă. De aceea, „calmul“ esenţei la nivelul existenţei sociale nu este decît continuitatea tendenţială a acelor procese care constituie determinaţiile ei fundamentale. Această continuitate se bazează ontologic pe faptul că aici, deşi instituirile teleologice umane sînt cele care pun şi menţin permanent în mişcare seriile cauzale ale existenţei sociale, predominante sînt întotdeauna momentele obiectiv-cauzale, precum şi pe faptul că principiul depăşirii de către rezultatul instituirilor a intenţiilor lor social-umane, principiu care ne este cunoscut de mult, joacă aici un rol dominant. Acest lucru reiese cel mai clar din permanenta diminuare a muncii absolut necesare reproducţiei individului în raport cu munca totală pe care acesta, în cursul dezvoltării social-istorice, este apt să o efectueze. Caracterul irezistibil al acestei tendinţe se datorează momentului care caracterizează ontologic munca în calitate de instituire teleologică. Acest element nou care apare în muncă are de asemenea un caracter dinamic, prezenţa sa în cadrul instituirii teleologice manifestîndu-se nu numai în respectivele acte nemijlocite de realizare, ci prin mijlocirea acestora, el devine principiu permanent de generare a unor înnoiri. Esenţa ontologică a acestor înnoiri — chiar dacă din punct de vedere tehnic pare infinit de variată — constă întotdeauna într-o reducere a timpului de muncă socialmente necesar reproducţiei nemijlocite a muncitorilor, în crearea unor aptitudini de muncă şi realizarea

unor produse ale muncii avînd o natură general socială. Datorită creşterii continue a randamentului muncii, această direcţie de dezvoltare a muncii are drept urmare, pe de o parte, retragerea graniţelor naturii, socializarea tot mai puternică a societăţii (proces pe care l-am mai descris în alte contexte), iar pe de altă parte, o dezvoltare continuă a fiecărei societăţi luate în parte, precum şi intensificarea neîntreruptă a relaţiilor economice dintre ele, intensificare al cărei apogeu îl reprezintă pînă în acest moment piaţa mondială pe care capitalismul a creat-o ; aceasta din urmă prezintă încă de multă vreme semnele indubitabile ale unei dezvoltări superioare, necesare, atît sub aspect calitativ cît şi cantitativ.

Dacă considerăm, pe bună dreptate, că aceste trei direcţii de dezvoltare strîns legate între ele formează conţinutul unui complex procesual unitar, atunci putem sesiza la nivelul lor două trăsături care pun clar în lumină relativa îndreptăţire a lui Hegel, chiar dacă ea ne poate induce în eroare, de a defini esenţa ca princpiu a ceea ce este calm şi unitar, în opoziţie cu varietatea neliniştit-dinamică a lumii fenomenale. În timp ce lumea fenomenală socială prezintă imaginea unui amestec pestriţ, inepuizabil, a unui lanţ de structuri unice, incomparabile, eterogene şi contradictorii, a unui proces niciodată omogen, în timp ce, atît în procesele de transformare cît şi în cele de stabilizare activităţii umane pare să îi revină un rol, chiar dacă nicidecum atotputernic, totuşi, din punct de vedere faptic co-determinant, lumea economică a esenţei prezintă, dimpotrivă, anumite direcţii tendenţial clare, şi care au o foarte largă independenţă în raport cu intenţiile instituirilor. Nu e mai puţin adevărat că acest „calm" al esenţei de care vorbea Hegel deformează ceva foarte important, şi anume însăşi procesualitatea esenţei ; totuşi, ea indică în mod clar deosebirile fundamentale, contradicţiile dintre sfera esenţei şi cea a fenomenului. Asupra acestei diferenţe trebuie să insistăm, în ciuda criticii aduse punctului de vedere hegelian, pentru a putea ajunge la o cunoaştere adecvată a rolului economicului în cadrul existenţei sociale. Desigur, aici mai trebue făcută o rezervă (cîtuşi de puţin destruc-

tivă) : gradul mai mare de independenţă pe care îl au mişcările în cadrul întregii sfere a esenţei în raport cu instituirile teleologice creează aparenţa unei anumite „naturalităţii" ce ar caracteriza această sferă. Atunci cînd se vorbeşte despre societate — pe cît de des pe atît de diferit — ca despre o „a doua natură", se are în vedere de cele mai multe ori tocmai această independenţă a ei faţă de subiect. Este enunţată astfel, atunci cînd are loc o concretizare dialectică satisfăcătoare, o trăsătură reală a acestei existenţe. Nu trebue să se uite că această independenţă în raport cu actele conştiente le presupune totuşi pe acestea în calitate de temeiuri ale existenţei, şi că, aşadar, existenţa socială, chiar în forma celei mai înalte şi mai pure obiectivităţi, nu poate avea niciodată acea independenţă totală faţă de subiect ce caracterizează procesele naturale. În cazul unor delimitări critice clare faţă de orice analogie cu natura, susţinerea acestei obiectivităţi „naturale" este, desigur, o garanţie gnoseologică împotriva concepţiei adînc înrădăcinate, pe care o întîlnim şi la Hegel, a unei teleologii reale care ar caracteriza istoria umanităţii. Existenţa socială se prezintă ca un fel de o „a doua natură", datorită caracterului său preponderent nonteleologic, de o necesitate pur cauzală. Diferenţa calitativă hotărîtoare în raport cu natura propriu-zisă constă în aceea că această sferă se bazează în planul existenţei ei pe instituiri umane teleologice, că ea îşi manifestă caracterul de tendinţă în structura generală de tip „dacă-atunci" a legităţilor ei, precum şi în impunerea ei, cu oscilaţii inevitabile, ca linie directoare. Caracterul nonteleologic al procesului aruncă o lumină şi asupra structurii de tip „dacă-atunci" a legităţilor esenţei. Dacă manifestările sale ar aparţine unui proces orientat în mod intenţionat către desăvîrşire, atunci nu ar mai putea avea loc aici abateri sau fundături. Dar tocmai Marx a arătat că formaţiunea pe care el o numeşte mod de producţie asiatic prezintă sub toate aspectele esenţiale trăsăturile unei fundături ; cu alte cuvinte, tendinţele de bază ale economiei descrise de noi aici pot să se dezvolte pînă la un anumit grad, dar apoi nu pot decît cel mult să reproducă în cadrul repro-

ducției simple ceea ce există deja, și nicidecum să se ridice pe trepte calitativ superioare [36].

Înțelegerea specificului ontologic al sferei esenței în cadrul economicului nu trebuie asociată însă niciodată reprezentării acestei esențe ca o lume închisă în sine, care ar determina într-un mod univoc alte sfere, fără a se afla totuși față de ele într-un raport real de interacțiune. Aceasta se referă în primul rînd la lumea fenomenală. Pornind de aici, așa cum am procedat pretutindeni, de la geneza ontologică, trebuie să ne fie în permanență clar că cele două complexe, esența și fenomenul, sînt, din punctul de vedere al existenței și într-un mod similar, produsele acelorași instituiri teleologice. Este pur și simplu imposibilă reprezentarea anumitor instituiri ale muncii drept cele din care s-ar constitui esența, și a altora, diferite de primele, care ar forma baza lumii fenomenale a acestei esențe. Pentru oricine trebuie să fie evident că în existența socială are loc un singur proces de muncă care, din punct de vedere ale existenței, este unitar și ale cărui elemente constau întotdeauna și pretutindeni din actele de muncă ale unor indivizi sau grupuri umane legate printr-o muncă colectivă. Din aceste instituiri ale muncii, în sine unitare, iau naștere simultan și inseparabil atît esența cît și fenomenul formațiunilor economice respective. Această unitate în dualitate sau dualitate în unitate nu are însă, din punctul de vedere al existenței, nimic misterios. Știm din analiza muncii că actul de instituire teleologică nu realizează niciodată și într-un mod inevitabil doar ceea ce a fost urmărit prin el, ci întotdeauna și altceva, ceva mai mult (presupunînd desigur că instituirea nu a eșuat). Munca, tocmai deoarece constituie modelul oricărui praxis uman, nu poate face excepție de la situația fundamentală proprie oricărui praxis uman, și anume aceea de a se desfășura, eventual de a fi constrînsă

---

[36] Una din lipsurile marxismului din perioada stalinistă este și faptul că el nu a cercetat niciodată trecutul economic al popoarelor din Asia și Africa, astfel încît azi nu deținem date științifice utile asupra istoriei dezvoltării acestora. Iată de ce marxismul contemporan este pus pentru moment în situația de a nu se putea pronunța în mod științific asupra unui aspect central al dezvoltării epocii noastre, și anume cel legat de apariția unor noi tendințe social-economice în cadrul confruntării dintre formele social-economice dezvoltate de societate și aceste țări, tendințe care este necesar să fie fundamentate dintr-un punct de vedere marxist științific.

să se desfăşoare într-un context care, din punct de vedere al conştiinţei, nu este niciodată pe deplin cunoscut. Aşadar, caracteristica oricărei instituiri teleologice este punerea în mişcare a unor serii cauzale, a căror importanţă, acţiune etc. depăşeşte actul instituirii.

Această depăşire este ea însăşi un fenomen extrem de complex, care se manifestă în toate aspectele obiectuale ale procesului de muncă şi ale rezultatelor acestuia, dar care îşi păstrează în această infinită varietate unitatea sa existenţială. Dialectica existenţială a esenţei şi fenomenului nu ar fi posibilă dacă acestea nu ar apărea dintr-o geneză fundamental unitară şi nu ar păstra în mod dinamic această unitate. Pentru a cita din nou un exemplu de care ne-am slujit adesea, să amintim că esenţa scăderii ratei medii a profitului o constituie perfecţionarea forţelor productive în procesul obţinerii ei (scăderea timpului de muncă necesar reproducţiei muncitorului în cadrul timpului de muncă total), însăşi tendinţa de scădere a ratei profitului fiind modul de manifestare a acestui proces care constituie esenţa. În acest caz, ca în oricare altul, este evident că este vorba de ceva care există în ultimă instanţă în mod unitar şi indestructibil. Desigur, ceea ce delimitează esenţa de fenomen este, de asemenea existenţial, cu totul altceva decît simpla considerare mentală a lor ca fiind momente deosebite. Perfecţionarea forţelor productive este o tendinţă la fel de reală a procesului ca şi scăderea ratei profitului, ambele existînd în aceleaşi complexe obiectuale, ale procesului. Ceea ce le separă totuşi din punct de vedere al existenţei — în ciuda unităţii obiectuale indestructibile a procesului —, ceea ce face din una esenţă şi din cealaltă fenomen, este modul lor de a se raporta la acest proces, atît în ceea ce priveşte totalitatea sa cît şi, pe de altă parte, acel „hic et nunc“ economic-istoric concret. Ar fi la fel de greşit să concepem trăsăturile generale, stabile ale procesului doar ca generalizări mentale ale unei realităţi întotdeauna concret unice, pe cît de greşit este să le atribuim acestora o existenţă superioară, independentă de modul lor de realizare care este, cu necesitate, întotdeauna unul particular.

Trebuie să fie permanent clar că atît generalitatea cît şi particularitatea sînt categorii ontologice ale obiectelor, care sînt ele însele procese, că atît generalizarea, cît şi particularizarea sînt, în primul rînd, procese reale ale căror rezultate sînt reproduse mimetic în construcţii de

gîndire corespunzătoare. Ar fi însă superficial ca, pornind de la această situație existențială, și anume de la faptul că esența reprezintă o predominare a generalului, în timp ce fenomenului îi revine o mișcare în cadrul singularului și al particularului, să conchidem că acest raport ar exprima clar relația reală dintre esența și fenomenul său. În primul rînd, atît generalitatea, cît și particularitatea sînt determinații ale reflexiei, adică apar polar și simultan în orice situație concretă : orice obiect este întotdeauna un obiect general și, în același timp, unul particular. De aceea, lumea fenomenală — cu toate că raportată la esență ca la ceva general și durabil reprezintă o lume a singularului în mișcare — trebuie să dea naștere existențial propriilor ei generalități, la fel cum generalitățile esenței se manifestă întotdeauna ca particularități. Cele mai multe generalități din economia burgheză nu sînt altceva decît generalizări fixate mental ale obiectualităților specifice sferei fenomenale. Desigur, aici nu ar fi nimic derutant dacă poziția principial anti-ontologică a neopozitivismului, a științei manipulării, nu ar atrage după sine o rămînere definitivă la acest nivel.

Caracterul general al unui particular poate fi prin urmare o determinație de reflexie a obiectualității în cadrul unui complex, dar și o determinație a relației dintre două complexe. Acest caz care ne preocupă a fost prezentat de Goethe în mod plastic și expresiv în frumoasa și adînca sa poezie *Durată în schimbare*. Deși, sau tocmai deoarece el nu atinge cîtuși de puțin problema noastră propriu-zisă, imaginea creată de el este foarte potrivită pentru a-i pune în lumină specificul. Deși folosește limbajul poetic, Goethe conturează din punct de vedere ontologic foarte exact două raporturi, care se apropie din punct de vedere formal de cel cercetat de noi, dar care prin particularitatea procesualității lor se deosebesc net de acesta : este vorba despre raportul dintre durată și schimbare, așa cum se manifestă el atît în natură cît și în personalitatea umană. În primul caz avem, în ce privește tratarea filozofică, următoarea rezervă concretizatoare : Goethe pare să vorbească despre natura în sine, dar în realitate el definește doar raportul dintre creșterea organică, îndeosebi pe treptele ei inferioare, și mediul înconjurător, acesta din urmă înțeles, la rîndul său, doar ca mediu anorganic. Din astfel de interacțiuni ia naștere o mișcare ciclică, evidentă îndeosebi în lumea vegetală,

dar şi în anumite părţi ale lumii animale (de exemplu la multe insecte), care leagă procesul vieţii de ciclul unor schimbări periodice din natură (anotimpurile). Prin urmare, avem de-a face cu procese în care împletirea indisolubilă a celor două sfere, a organismului cu mediul său, se exprimă ca dialectică a continuităţii şi schimbării. În conformitate cu concepţia sa despre lume, Goethe leagă în mod nemijlocit explicarea vieţii umane de nivelul maxim al autodesăvîrşirii. Şi aici, în general vorbind, are loc o mişcare cu caracter ciclic, cu deosebirea că acum nu mai este vorba de revenirea determinaţiilor obiectiv-ciclice ale aceluiaşi complex, ca în cazul relaţiei dintre plante şi anotimpuri, ci despre legarea începutului cu sfîrşitul propriei vieţi — legare autocreată, umană, dorită sau cel puţin propusă — ale cărei temeiuri sînt date în sine, în mod insuprimabil nemijlocit, în natura organismului uman, dar care pe parcursul dezvoltării omului sînt supuse unui proces de modelare specific: „Caută ca începutul şi sfîrşitul / într-unul să se adune“, spune Goethe, formulînd poetic o teză a eticii sale, teză pe care în proză o exprimă astfel: „Omul cel mai fericit este acela care poate lega sfîrşitul vieţii lui de începutul ei“. Aici continuitatea este ceva instituit în momente esenţiale, ea este rezultatul unui şir de decizii alternative, realizate consecvent (chiar dacă nu în mod necesar conştient) de-a lungul întregii vieţi a unui om. Atît cursul biologic al vieţii, cît şi determinaţiile sale pur sociale sau biologice socializate, precum şi mediul social al vieţii, constituie acel complex faţă de care activitatea instituitoare se opune permanent ca forţă formativă a continuităţii autodevenirii personalităţii. Rezultatul este o anumită formă de viaţă reală, care însă, în însăşi existenţa sa şi exclusiv din punct de vedere existenţial, are caracter de valoare.

Deosebirile care separă aceste complexe de cel tratat aici fac posibil ca acesta din urmă să fie clar evidenţiat în specificitatea sa reală. În cazul nostru este vorba înainte de toate de un raport de reflexie în cadrul unui complex social. Faptul că în muncă, fundamentul complexului social, este vorba de un schimb de substanţe cu natura, nu afectează în mod esenţial lucrurile, căci tocmai prin muncă este mijlocită social natura însăşi, în timp ce, de exemplu, naşterea, creşterea, moartea par să rămînă — în cel de-al doilea caz tratat de Goethe — doar fenomene

naturale, în ciuda socializării formelor lor. Desigur, nu este o întîmplare faptul că sfera esenţei, care întruchipează continuitatea în schimbare, este aceea în care categoriile acestui schimb de substanţe predomină într-un oarecare grad relaţiile pur sociale. Căci numai în această sferă funcţionează principiul noului într-un mod relativ rectiliniu şi, în funcţie de împrejurări, relativ nestînjenit, principiu întemeiat în esenţa muncii. Cu cît mai mijlocite devin instituirile teleologice, cu alte cuvinte, cu cît mai mare este distanţa de la care acţionează ele asupra procesului originar al muncii, cu atît mai puternic se afirmă acei factori care duc cu ei în această dezvoltare inegalităţi (chiar stagnări sau regrese etc.). Schimbul direct de substanţe al societăţii cu natura este, prin urmare — în opoziţie cu formele sale mijlocite — cauza dezvoltării irezistibile a forţelor productive ; desigur, acest lucru este valabil doar sub raportul tendinţei istorice universale. Am dezvăluit aşadar drept esenţă, drept continuitate în schimbare, nu procese avînd început şi sfîrşit sau cu reveniri ciclice, ca în cazurile tratate de Goethe, ci o tendinţă fundamentală care, din punct de vedere al istoriei universale, este permanent ascendentă. (Numai acolo au loc reveniri ale momentelor ciclice ale procesului global, unde modul de manifestare — cum e cazul relaţiilor de producţie asiatice — creează piedici de nedepăşit în calea acestei creşteri continue a productivităţii muncii.) Marx vorbeşte despre „obşti autarhice care se reproduc mereu în aceeaşi formă şi care, dacă din întîmplare sînt distruse, se reconstituie în acelaşi loc şi sub acelaşi nume"[37]. Este uşor de înţeles că din această situaţie este şi a fost trasă adeseori concluzia fetişizantă că această dezvoltare este o dezvoltare „natural" necesară, chiar dacă baza ei ontologică o constituie ieşirea omului din natură, devenirea sa umană, socializarea sa, şi toate acestea datorită muncii. Şi referitor la această dezvoltare, este valabilă afirmaţia lui Marx, citată adesea de noi : oamenii îşi fac ei înşişi istoria.

Desigur, apoi trebuie adăugată de îndată menţiunea : dar nu în împrejurări pe care şi le-au ales singuri. Căci, pe cît de adevărat este că esenţa muncii, şi anume instituirea teleologică, schimbul de substanţe cu natura, rămîne principiul, în sine invariabil şi care nu-şi poate schimba caracterul său fundamental, tot atît este de adevărat că el

---

[37] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 368—369.

nu se poate realiza în planul existenţei decît în respectivul „hic et nunc" concret al existenţei sociale. Acest „hic et nunc", la început preponderent natural, se socializează tot mai mult odată cu dezvoltarea diviziunii sociale a muncii, diviziune ce decurge în mod necesar din procesul muncii ; această socializare are loc, pe de o parte, prin formele pe care diviziunea socială a muncii le îmbracă și le fixează, iar pe de altă parte, prin dezvoltarea aptitudinilor umane. Aceste aptitudini care se formează în procesul muncii, luat în sensul cel mai larg al termenului, sînt determinate de către sistemul de mediere al diviziunii sociale a muncii, după cum ele, la rîndul lor, acţionează asupra acestei diviziuni, modificînd-o. Aceste împrejurări pe care oamenii nu şi le-au ales singuri şi care cuprind treptat întreaga sferă de viaţă a oamenilor, nu pot însă deveni reale şi eficace, independent de activităţile oamenilor. Retragerea graniţelor naturii intensifică în dublu sens şi într-o interacţiune permanentă participarea activă a praxisului uman la aceste împrejurări, aceste activităţi exercitînd o influenţă tot mai puternică asupra formelor şi conţinuturilor complexelor construite într-un mod tot mai mijlocit ; totodată însă aceste activităţi rămîn condiţionate în toate determinaţiile lor de socialitatea autocreată, ca de o „lume exterioară" socială şi spaţiu de acţiune al oricărei activităţi. Aceste forţe şi tendinţe multiple şi reciproc eterogene se condensează în acest mod în formaţiuni economice, care — din punctul de vedere al istoriei universale — se nasc şi pier, şi în care se exprimă plastic ceea ce Hegel numeşte fenomen în opoziţie cu esenţa, iar Goethe, schimbare în opoziţie cu continuitatea.

Atunci cînd Hegel, definind lumea fenomenală, accentuează independenţa precum şi frecventa ei înnoire de conţinut în raport cu esenţa, el se apropie, sub cîteva aspecte importante, de adevărata stare de lucruri în ce priveşte transformarea existenţei sociale. După cum am văzut, el accentuează pe bună dreptate că fenomenul are alte conţinuturi decît legea, că el posedă o formă neliniştită, dinamică şi care trebuie să rămînă în sine străină esenţei. Astfel, Hegel a înţeles în mod adecvat că sfera fenomenului, datorată fizionomiei sale specifice, clar distinctă de cea a esenţei tocmai prin varietatea, dinamica, singularitatea şi chiar instabilitatea sa, constituie domeniul propriu-zis al istoricităţii în nemijlocirea ei. Faptul că aici este supraaccentuată alteritatea fenomenului în raport

cu esența, la fel cum s-a procedat mai înainte cu „calmul" esenței, se explică prin concepția fundamental-idealistă a lui Hegel. Tocmai referitor la această problemă Marx a evidențiat clar limitele idealiste ale lui Hegel. După ce recunoaște că măreția lui Hegel constă în faptul că „el concepe crearea omului de către el însuși ca un proces..., că sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al *propriei sale munci*", Marx adaugă critic : „Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decît cea *abstract-spirituală*"[39]. Toate considerațiile juste ale lui Hegel decurg din recunoașterea muncii ca bază a existenței și dezvoltării omului ; toate exagerările și, de aici, considerațiile false, provin din această transformare spontan inconștientă a muncii în activitate pur spirituală. Revenind, în acest demers de corectare a interpretării hegeliene, la munca reală, noi nu anulăm prin aceasta elementul nou, diferit care apare ca independent de esență, ci acesta este plasat la locul care îi revine de fapt în cadrul totalității interacțiunilor cu esența. „Calmul" esenței devine, într-o astfel de tratare neviciată de idealism, ceva care din punct de vedere tendențial este irezistibil și care se impune în procesul de ansamblu al dezvoltării existenței sociale ; independența lumii fenomenale se reduce la faptul că ea deține o relativă independență în cadrul interacțiunilor cu esența și, prin urmare, nu poate fi niciodată produsul mecanic al acesteia din urmă. Această independență există însă exclusiv în cadrul interacțiunii cu esența, ca spațiu de acțiune — desigur, foarte vast și multilateral — totuși însă numai ca spațiu de acțiune al autodezvoltării, în cadrul unei interacțiuni în care esența îndeplinește funcția de moment predominant.

Constatarea acestei situații ontologice are urmări importante sub două aspecte. În primul rînd trebuie rupt cu prejudecata idealistă, conform căreia unicitatea, particularitatea obiectelor istoriei, care constituie chiar din punct de vedere economic lumea fenomenală, ar fi ceva definitiv sub raport existențial, fără a fi necesară o reducere a lor la concept, la faptul de a fi cauzate de către altceva, ca și cum realitatea extrem de variată a lumii istorice ar fi în fond ceva ireductibil, întemeiat doar pe sine. În al doilea rînd, trebuie de asemenea respinsă pre-

---

[39] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 613.

judecata opusă, a materialismului vulgar (chiar dacă se intitulează marxist), conform căreia fiecare moment particular al lumii fenomenelor ar fi o consecință, directă, mecanică a esenței, din a cărei legitate ar fi pur și simplu derivabilă cauzal. Chiar și o înțelegere atît de generală a raportului existențial esență-fenomen, descris aici, ne arată totala falsitate a celor două concepții. Nu este greu de înțeles că un spațiu de acțiune care apare prin interacțiunea a două complexe în cadrul unuia dintre ele nu se poate ridica la o legitate proprie, pe deplin autonomă, bazată pe ea însăși ; faptul că poate apărea și de fapt și apare o relativă independență în respectivele spații de acțiune, nu anulează nicidecum faptul că ele sînt determinate în mod hotărîtor de către principii și legi care condiționează în ultimă instanță spațiul de acțiune. Tocmai datorită acestui fapt nu este posibilă nici determinarea directă, cauzal-lineară a momentelor particulare ale lumii fenomenale, a succesiunilor lor cauzale imanente de către legile esenței. În cadrul interacțiunilor cu lumea fenomenală, esența dă naștere unor spații de acțiune care apar ca „libere“ în această lume fenomenală, dar a căror libertate este posibilă numai în cadrul legităților spațiului de acțiune. Privirea cea mai fugară aruncată asupra istoriei formațiunilor economice poate adeveri acest fapt. Pe cît este de evident faptul că existența, înflorirea și decăderea Atenei, Spartei și Romei presupun ca bază sclavagismul, tot atît de evident este faptul că fiecare din ele a trebuit să aibă o istorie proprie, diferită calitativ de a celorlalte. Faptul că această stare de lucruri prezintă în capitalism, în ceea ce privește Anglia, Franța, Germania etc., aceeași structură a dependenței de esență și, pe de altă parte, a specificului modului său de manifestare, nu are nevoie — sperăm — de nici o altă dovadă. Modul cum se răsfrînge concret această interacțiune dintre esență și fenomen la nivelul existenței sociale poate fi tratat abia acolo unde vom cerceta mai în detaliu problema ideologiei. Nu este totuși de prisos să arătăm încă de pe acum ceea ce a fost schițat deja mai devreme, și anume faptul că, așa cum arată Marx, forma cea mai generală a esenței stă față de realizarea ei concretă în praxisul lumii fenomenale — chiar în cea economică și cu atît mai mult în cea ideologică — într-un raport de posibilitate, a unui spațiu de acțiune concret al posibilității.

Dacă în felul acesta a fost explicat raportul cel mai general dintre forțele productive și relațiile de producție din perspectiva dialecticii generale a raportului esență-fenomen în domeniul economiei, această constatare are nevoie — în interesul problemei ideologiei pe care ne străduim să o lămurim aici — de încă o completare. Am arătat adeseori că cu cît se extinde diviziunea socială a muncii și cu cît, în mod corespunzător, mai socială devine societatea însăși, cu atît sînt necesare mijloace mai multe și mai complicate pentru a menține procesul de reproducție pe făgașul normal. Am putut urmări din mai multe exemple modul cum se impune acest proces în economie și este un adevăr banal că, începînd cu o anumită treaptă de dezvoltare, procesul reproducției economice nu ar mai putea avea loc fără apariția sferelor de activitate non-economice care fac posibilă din punct de vedere al existenței desfășurarea acestui proces. Fără ca măcar să schițăm problemele concrete și esențiale care apar aici, este clar că în modul acesta am ajuns să vorbim despre domeniul suprastructurii, respectiv al ideologiei. Ceea ce poate fi spus deocamdată în legătură cu acesta este ceva foarte simplu : cu toate că setea de supramuncă (plusvaloare) a fost și este o forță motrice esențială a procesului social, este la fel de evident că ea poate să se impună în realitate numai și numai în respectivul „hic et nunc" al lumii fenomenale. Spațiul de acțiune creat de dezvoltarea forțelor productive este singura scenă, singura lume obiectuală reală, posibilă pentru praxisul oamenilor. Este clar deci că activitățile noneconomice, social-organizatorice a căror sumă și sistem îl constituie suprastructura — Marx le accentuează îndeosebi pe cele juridice și politice — trebuie să se lege nemijlocit de lumea fenomenală a sferei economice. Această legătură este atît de strînsă, atît de intimă, încît în multe cazuri particulare nu e deloc ușor să stabilești cînd conținutul instituirilor teleologice care apar aici este preponderent economic și cînd el depășește economicul pur ; în cele mai multe cazuri, aceste instituiri urmăresc punerea în mișcare a ambelor complexe : modelarea lumii fenomenale economice (care, desigur, poate avea drept conținut atît conservarea cît și dezvoltarea sau distrugerea), modelare care are ca punct de plecare nevoile ei nemijlocite, dar care, în același timp, este orientată spre sfera esenței. Așadar, avem de-a face nu numai din punct de vedere formal cu instituiri teleolo-

gice asemănătoare celor din sfera economică, dar chiar și conținuturile lor se suprapun în mare măsură.

Ar fi însă greșit, după cum va arăta în detaliu expunerea noastră de mai tîrziu, să deducem din toate acestea că granițele dintre baza economică și suprastructura ideologică ar fi dispărut complet. Oricît de greu de trasat este această graniță în cazurile particulare, ea există și are urmări importante în ce privește structura existenței sociale. Analiza de pînă acum a urmărit să arate în primul rînd structura fundamental unitară a acestei existențe, unitatea de ordinul existenței a „elementelor" ei, a forțelor ei active. Este de cea mai mare importanță înțelegerea faptului că nu poate avea loc nimic relevant pe plan social, care să nu aibă drept mobil instituirile teleologice ale oamenilor. Desigur, există și catastrofe naturale etc. ; totuși, începînd cu crizele perioadei glaciare și pînă la cutremurul de la Lisabona, toate catastrofele ajung să fie inserate în istoria existenței sociale datorită reacțiilor oamenilor față de ele, reacții constînd din instituiri teleologice. Chiar și aici se adeverește faptul că omul este o ființă care răspunde, aceasta fiind doar una din versiunile centrate pe subiect ale tezei marxiste după care oamenii își fac ei înșiși istoria, dar nu în împrejurări pe care și le-au ales singuri. Însă constatarea faptului că omul este o ființă care răspunde, depășește determinația pur formală ce constă în faptul că instituirile teleologice sînt „elementele" fundamentale, ultime ale existenței sociale ; ea implică totodată faptul că în fiecare din aceste instituiri punctul de plecare trebuie să-l constituie momentul ideatic. Întrucît aici apare de îndată rezerva că acest moment nu poate avea nicidecum — nici formal, nici din punctul de vedere al conținutului — un caracter autonom, ci că el reprezintă un răspuns la întrebările pe care le pune existența socială, precum și existența naturală mijlocită de prima și devenită obiect al schimbului de substanțe cu societatea, trebuie imediat adăugat că amenințarea vieții și posibilitatea de hrănire etc. au încetat în existența lor în sine nemijlocită să fie pentru om o problemă. Pentru a putea „răspunde" vîntului prin înălțarea pînzelor este necesară intervenția, funcționarea practică a momentului ideatic. Abia acesta transformă fenomenele naturii (și mai tîrziu pe cele ale societății) care declanșează reacții, în întrebări la care omul trebuie și poate răspunde, întrebări ale existenței sociale și în primul rînd ale re-

producției sociale, economice, a omului însuși. Natura organică, chiar cea superior dezvoltată, ajunge la reacții (eventual dirijate prin intermediul unei anumite conștiințe) față de evenimentele lumii înconjurătoare. Întrebarea și răspunsul presupun o prelucrare ideatică a acestor fenomene, prelucrare care ia naștere abia în muncă, iar universalizarea acesteia — realizată atît prin salturi cît și treptat — instituie existența socială, noua formă de reproducție, precum și fundamentul ei economic. Așadar, înainte de a putea aborda problemele ideologiei trebuie să aruncăm o privire asupra procesului prin care iau naștere existențial aceste întrebări, precum și asupra modului în care li se răspunde.

2. Contribuții la ontologia momentului ideatic

Considerațiile noastre de pînă acum au impus în primul rînd concluzia că existența socială este unitară în structura sa ontologică fundamentală : „elementele" sale ultime sînt instituirile teleologice ale oamenilor. Acestea nu prezintă — în ce privește structura lor existențială fundamentală — nici o notă care să le deosebească în principiu pe cele din cadrul domeniului economic de cele din afara acestuia. Desigur, aceasta nu înseamnă că ele ar fi omogene. Am arătat în repetate rînduri, în alte contexte, că instituirile care sînt îndreptate nemijlocit spre schimbul de substanțe al societății cu natura se deosebesc — atît subiectiv cît și obiectiv — de acele instituiri a căror intenție directă este transformarea conștiinței celorlalți oameni. Chiar și acestea din urmă variază calitativ în funcție de gradul de mediere existent între transformările de conștiință urmărite și problemele directe ale reproducției oamenilor, precum și în funcție de conținutul acestor schimbări de conștiință. Importanța acestor deosebiri a fost prezentată pînă acum de mai multe ori și va trebui să mai revenim asupra acestui complex de probleme. Aici nu este vorba numai de diversitatea instituirilor datorată structurii lor particulare ci, înainte de toate, de acele diferențe care apar atunci cînd discutăm despre sintezele care rezultă prin socializarea necesară a unui tip de atari instituiri și care se fac vizibile în continuare în interacțiunile șirurilor de consecințe sociale astfel constituite. Însă marea importanță care revine aici stabilirii într-un fel sau

altul a unor diferențe nu poate anula baza general-ontologică, comună acestora. Iar recunoașterea acestui fapt este de o importanță hotărîtoare în ce privește relațiile dintre baza economică și suprastructura ideologică. Geneza ontologică a acestui raport apare, pe de o parte, în orice fapt de muncă, ramificările și specializările acesteia din urmă, transformarea ei funcțională putînd fi evidențiate în mod sistematic în analiza economiei și suprastructurii. Pe de altă parte, acest complex originar al societății are prin însăși esența existenței sale un caracter istoric. După cum munca însăși ca mobil hotărîtor al umanității și al omului nu este un fapt fix, ci un proces istoric, la fel toți factorii evoluției umanității — oricît de variați, aparent oricît de independenți, dar de fapt larg mediați și avînd doar o independență relativă — trebuie considerați ca stadii dinamice în procesul istoric al apariției omului.

Am menționat adesea punctul de vedere metodologic fundamental al marxismului, conform căruia toate formele complicate ale existenței sociale provin în mod obiectiv din formele primitive ale genezei lor existențiale. Să ne amintim că Marx arată chiar în primele pagini ale *Capitalului* modul cum banii apar din dialectica internă de dezvoltare a circulației mărfurilor. Trebuie să anticipăm și aici și să încercăm să arătăm în ce constau premisele și consecințele, în planul existenței, ale instituirilor teleologice în forma lor originară, în muncă, pentru ca plecînd de aici să înțelegem esența acelor medieri, ramificări etc. care apar mai tîrziu în dezvoltarea lor. În capitolul despre muncă am făcut cîteva referiri la acest aspect ; acum trebuie să concretizăm în continuare — cu referire strictă la problema noastră — ceea ce a fost arătat acolo în mod clar. Mai întîi să reamintim că Engels concepe pe bună dreptate apariția limbii ca un proces simultan procesului muncii și arată, pe cît ne putem aduce aminte, că limba decurge din faptul că oamenii, datorită muncii, au să-și spună ceva unul altuia [39]. Această nouă necesitate și noua formă ce îi corespunde, adică noul mijloc de comunicare, este adecvat întru totul acelui nou complex al atitudinii omului față de realitate, noului mod de a reacționa al acestuia față de realitate, mod care, așa cum l-am caracterizat mai devreme, este cel al unei ființe care răspunde. Am amintit de asemenea în acest context și faptul că răs-

[39] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, *ed. cit.*, p. 471.

punsul presupune întotdeauna o întrebare. Aceasta însă nu poate avea un caracter existențial nemijlocit, întrucît — deși la baza ei stau anumite influențe pe care realitatea înconjurătoare (natură și societate) le are asupra omului — acestea trebuie încă supuse unei transformări ideatice pentru ca ele să poată apare în fața omului sub forma unei întrebări la care el trebuie să răspundă și să poată declanșa în acesta instituiri teleologice.

Este clar că un astfel de mod de a reacționa față de realitate, care necesită pregătiri ideatice, trebuie să aibă o lungă preistorie. El începe, cum am amintit în repetate rînduri, cu impulsurile pe care lumea înconjurătoare le declanșează la nivelul unui organism și care îl determină la început pe acesta doar la anumite reacții pur fizice sau chimice. Tendința inerentă dezvoltării organismelor spre o adaptare tot mai nuanțată, spre creșterea posibilităților unei reproduceri ontogenetice și filogenetice mai bune, mai sigure duce la o diferențiere crescîndă a stimulilor printr-o diferențiere la nivelul organismului a mijloacelor de percepție și de reacție. Nu ne revine nouă sarcina de a schița acest proces, iar autorul rîndurilor de față nu are nici măcar competența să o facă. Singurul lucru de care poate fi vorba aici este de a arăta prăpastia care separă cele mai înalte forme ale acestei evoluții biologice de actul de muncă uman cel mai primitiv. Această prăpastie poate fi explicată numai prin saltul pe care îl reprezintă munca și limba. Experimentele făcute cu animalele cele mai evoluate, observarea caracteristicilor acelor animale care trăiesc în imediata apropiere a omului, evidențiază în modul cel mai clar această prăpastie. Transferîndu-le într-un mediu sigur, în care ele nu trebuie să se îngrijească de hrană și nici să se apere de dușmani, omul poate să le învețe noi tipuri de comportament, uneori chiar complicate, poate să le pună „întrebări" la care ele, după exersări de o durată mai lungă sau mai scurtă, pot „răspunde" adesea dînd dovadă de o mare abilitate. Niciodată însă animalul însuși nu va ridica prin generalizare o situație în sine neutră la rangul de întrebare veritabilă pentru a putea găsi la ea, în mod independent, un răspuns. (Unele maimuțe pot suprapune cutii pentru a putea ajunge să apuce o banană, dar cutiile puse în cușcă sînt produse umane, pe care ele le găsesc de-a gata etc.) Desigur, aceste rezultate ale experimentelor sînt extrem de instructive. Ele arată că anumite animale superioare posedă posibilități latente de noi

diferenţieri ale reacţiilor lor faţă de mediul înconjurător, posibilităţi care, într-o situaţie de securitate a animalului, sînt eliberate şi se pot manifesta într-un mod spectaculos. Dar saltul care desparte omul care munceşte de animalul care reacţionează faţă de mediul său, oricît de largi ar fi disponibilităţile sale biologice, rămîne totuşi un salt calitativ ce nu poate fi înţeles adecvat prin analogii. (Ar fi interesant dacă s-ar putea compara modul de comportare al omului în ipostaza sa istorică de culegător, deci înainte de dominaţia muncii propriu-zise, cu cel al animalelor celor mai evoluate. În acest mod s-ar putea pune în lumină „saltul" spre existenţa umană.)

Aşadar, cunoaşterea posibilităţilor şi limitelor evidenţiate în felul acesta ale reacţiei biologice faţă de lume nu poate să explice acel salt pe care îl reprezintă munca şi limba, deşi ea ne aduce în pragul unei înţelegeri mai concrete a specificului existenţei lor. Saltul semnifică tocmai faptul că omul care munceşte şi vorbeşte, fără a înceta să fie un organism determinat biologic, dezvoltă activităţi de un tip nou, a căror esenţă nu poate fi înţeleasă cu ajutorul nici unei categorii a naturii. Am putut vedea în cazul tratării muncii că în urma acestor activităţi iau naştere — atît subiectiv cît şi obiectiv — conexiuni, procese, obiectualităţi etc., care reprezintă ceva calitativ nou în raport cu natura. Desigur, aici nu trebuie să uităm că acest nou este posibil numai prin combinarea într-un nou mod a legilor naturii. Munca prezintă astfel un dublu aspect : pe de o parte, prin folosirea acestor legi, realizarea ei este dependentă în mod indisolubil de legile naturii, iar pe de altă parte, ea produce ceva calitativ nou şi diferit faţă de natură. Aceasta înseamnă că în societate interacţiunea organism-mediu se schimbă şi se îmbogăţeşte prin intercalarea momentului conştiinţei, care are funcţia de a face mai eficace, prin astfel de medieri, reacţiile provocate nemijlocit de către stimul. Această intercalare transformă aşadar raportul nemijlocit dintre nevoile organismului şi modurile de satisfacere a acestora, într-unul mijlocit. Pentru înţelegerea acestui fenomen nu este suficient să vedem în muncă doar acest moment al intercalării. Acest lucru nu este cîtuşi de puţin fals, el desemnează chiar fenomenul originar ; dar pentru a putea fi arătată natura sa reală, acest fenomen trebuie descompus în momentele sale, căci diferitele momente — care produc numai printr-o acţiune conjugată complexul denumit „muncă" — au

funcţii diferite, eterogene, care trebuie cunoscute separat pentru a putea pune clar în lumină totalitatea lor concretă.

Ca şi animalul, organismul uman stă iniţial sub semnul nevoii, dar — aşa cum relevă Marx în repetate rînduri — satisfacerea acestei nevoi încetează să fie realizată la om în mod nemijlocit biologic ; cu alte cuvinte, acţiunile încetează să se îndrepte nemijlocit (înăuntrul unui spaţiu de acţiune biologic) spre satisfacerea nevoii, ceea ce face ca aceasta să sufere transformări foarte importante. În primul rînd, nevoia îl determină pe om să-şi cîntărească acţiunile sale, îl determină la instituiri teleologice care, ce-i drept, în ultimă instanţă vizează tot satisfacerea nevoilor, dar care nu decurg nemijlocit din nevoia însăşi, nu sînt legate nemijlocit de ea şi, de aceea, pot fi folosite la satisfacerea unor nevoi cu totul diferite. De exemplu, focul a servit iniţial nevoii de a alunga animalele sălbatice, apoi, el a putut fi folosit de asemenea la fierbere, prăjire etc., iar folosirea lui, departe de a se opri aici, a fost extinsă la confecţionarea unor arme, unelte etc. mai bune. Medierile care se interpun în cadrul satisfacerii nevoilor pot duce deci la o extindere aparent nelimitată în cadrul schimbului de substanţe dintre societate şi natură. La animale, dimpotrivă, evoluţia biologică este dependentă în mod unilateral de funcţiile iniţiale. Chiar dacă are loc o anumită prelucrare, cum ar fi „fabricarea“ mierii de către albine, aceasta rămîne, atît ca proces cît şi ca rezultat, atît subiectiv cît şi obiectiv, un fenomen biologic care nu poate fi extins. În al doilea rînd, orice nou mijloc de satisfacere a nevoilor acţionează la rîndul său asupra nevoii însăşi, modificînd-o. În urma acestor transformări la care este supusă nevoia originară, ea poate dispare complet sau se poate modifica într-atît încît devine de nerecunoscut. Acest lucru poate avea loc mai repede sau mai încet, în funcţie de ritmul de dezvoltare al producţiei sociale din respectiva epocă. În al treilea rînd, posibilitatea reală de satisfacere a nevoilor capătă în acest context social-dinamic un caracter social-economic tot mai pronunţat. Intrucît satisfacerea nevoilor evoluează şi se transformă treptat în consum, iar schimbul de mărfuri duce la socializarea satisfacerii nevoilor, numai o nevoie „solvabilă“ poate fi satisfăcută. Nevoia biologică naturală continuă desigur să existe în organismul uman, dar de fapt ea nu poate fi satisfăcută decît prin mijlocirea unor determinaţii social-economice pure.

Procesul economic examinat aici şi care se interpune între nevoie şi satisfacerea ei relevă deja în mod clar semnificaţia existenţială a ceea ce noi am denumit „întrebare“ în cadrul procesului muncii. Dacă ne gîndim la modul în care se hrăneşte un animal oarecare, este clar că atît la ierbivore cît şi la carnivore, o anumită experienţă acumulată trebuie să fi precedat starea fixată instinctual ; această experienţă însă, chiar atunci cînd e vorba de vînarea prăzii, nu depăşeşte totuşi cadrul satisfacerii biologice a nevoilor. Însă, atunci cînd este vorba de cea mai primitivă utilizare de către om a focului, este evident că nici focul, luat în sens nemijlocit ca posibilitate de a fierbe sau de a frige, nici carnea sau planta nu conţin în mod nemijlocit vreo predispoziţie de a fi folosite pentru fierbere sau frigere ; iar în ce priveşte instrumentele prin care se realizează acest lucru, ele abia trebuie produse de către omul care munceşte spre a fi folosite în acest scop. Aşadar, combinarea lor este o sinteză de elemente în sine eterogene, care trebuie special transformate în vederea îndeplinirii acestor funcţii. Elementul nou care apare aici, specificul său, constă în faptul de a fi, datorită structurii sale fundamentale, modelul oricărui tip de activitate umană ; aceasta întrucît combinarea momentelor reale şi ideatice, în ciuda diversităţii pe care o poate prezenta pe treptele mai dezvoltate, se menţine în temeiurile ei existenţiale. Prioritatea existenţială de nesuprimat a momentului real se dezvăluie în aceea că pentru a pregăti, de exemplu, hrana omenească cu ajutorul focului, al cărnii şi al frigării etc., trebuie cunoscute şi aplicate în mod adecvat caracteristicile, raporturile acestor obiecte, caracteristici obiective care există în sine, total indepedente de subiectul activ. Expresia „în mod adecvat“ indică deja, desigur, caracterul bilateral al acestui raport. Proprietăţile existente în sine ale realului trebuie cunoscute corect, iar prin praxisul uman, ele trebuie folosite astfel încît să poată realiza instituirile teleologice. Aşadar, omul care munceşte trebuie nu numai să pătrundă cu gîndirea sa, în genere, în această existenţă în sine, dar mai degrabă el trebuie să dezvăluie acele trăsături, raporturi etc., în general neobservabile nemijlocit, care fac din respectivele obiecte mijloace potrivite pentru realizarea scopurilor sale. Un băţ, de exemplu, conţine în sine — ce-i drept — posibilitatea de a fi folosit ca frigare, dar existenţa sa în

sine nu ar putea niciodată dezvălui de la sine această virtualitate. De aceea, pentru a putea căpăta din partea obiectelor, proceselor etc., existente în sine, „răspunsul" realității dat nevoii care pune în mișcare instituirea teleologică, trebuie să existe în prealabil o „întrebare" rațională adresată realității și care vizează aceste conexiuni reale. Antilopa conține în existența ei reală nemijlocită — desigur, nu într-un sens teleologic ci cauzal, în același timp necesar și întîmplător — posibilitatea de a deveni hrană pentru leu ; o creangă însă, oricît de dreaptă ar fi ea, nu conține nicidecum pe aceea de a servi ca frigare în mîna omului.

Ca urmare a unui astfel de raport între „întrebare" și „răspuns" ia naștere în procesul muncii, în existența socială în general, o legătură inextricabilă între momentele reale și cele ideatice, legătură caracteristică acestei trepte de existență. În această conexiune, lucru ce trebuie tot timpul accentuat, realul este momentul predominant ; nimic nu poate funcționa în instituirile teleologice fără să aibă drept bază natura reală a existenței. Ce-i drept, ideaticul este cel ce pune realul în mișcarea dorită și care îl face pe acesta să producă ceea ce nu ar fi realizat niciodată de la sine, în existența sa naturală. Dar această degajare a posibilităților reale din sfera a ceea ce există în sine, trebuia de asemenea să existe, la rîndul ei, ca posibilitate reală, independent de orice instituire teleologică. Așadar, existența în sine materială a naturii nu poate fi afectată prin nici un fel de instituire. Această prioritate a realului guvernează în mod absolut imperiul naturii. Existența socială se desprinde de acest imperiu numai întrucît procesul de punere în mișcare a realului — pe care l-am descris mai sus — constituie pentru obiectele sale, rezultate din schimbul de substanțe cu natura, de asemenea o premisă absolut necesară. Existența socială, ca formă de existență specifică, ia naștere numai în măsura în care legile naturii pot produce în domeniul existenței sociale — fără să-și modifice esența — și alte obiecte, mișcări etc., decît cele pe care existența lor în sine le produce de obicei, de asemenea, doar pentru că ele pot intra în raporturi pe care natura nu le-ar fi produs niciodată de la sine.

Ce este însă acest moment ideatic ? Ca forță motrice a existenței sociale, care dă naștere noului, el este însăși intenția care însoțește mișcarea materială a muncii prin

care se realizează — în schimbul de substanțe al societății cu natura — aceste transformări, mai bine zis aceste înfăptuiri ale unor posibilități reale. În acest schimb de substanțe, forța materială a muncii (indiferent dacă este vorba despre forța nemijlocit-umană a muncii sau despre cea „moartă“, înmagazinată în unelte și mașini, inițial însă muncă umană nemijlocită) acționează asupra existenței materiale a naturii. Nici în acest caz lumea materială nu este nemijlocit depășită sau abandonată. Acest lucru este de fapt imposibil, căci ceea ce nu se poate realiza material — direct sau oricît de mediat — nici nu există. Acest fapt definește însă numai spațiul de acțiune al momentului ideatic în cadrul existenței sociale ; în afara acestuia, el nici nu există, dar înăuntrul său, el este premisa de neînlocuit pentru tot ceea ce apare și ființează pe plan social. Am încercat să arătăm — cu referire directă la sfera economică, pentru a atrage atenția cititorilor asupra acestei situații nu întotdeauna unanim recunoscută — că tot ce se petrece în această sferă are drept premisă momente ideatice. Cele arătate adineaori nu vin în contradicție cu aceasta, căci specificul existenței sociale constă tocmai în faptul că în cadrul ei interacțiunile materiale sînt pretutindeni declanșate de instituiri teleologice, iar acestea nu pot funcționa decît ca încercări de realizare a unui scop instituit ideatic. Momentul ideatic poate juca, în instituirile teleologice, acest rol, deoarece în el este concretizat nu numai scopul însuși dar, de asemenea, toate căile de realizare ale acestuia ; căci acestea trebuie mai întîi fixate mental pentru a putea deveni apoi acțiuni practice materiale ale omului care muncește.

După cum am văzut, esența forței — în sine de nebiruit — a ceea ce există din punct de vedere material nu este cîtuși de puțin afectată de către momentul ideatic. Acesta poate stăpîni legile realității materiale doar cunoscîndu-le și recunoscîndu-le ca legi care domină în mod absolut ; în același timp însă, el descoperă proporții, combinații etc., care fac ca din acțiunea lor legică să poată lua naștere și altceva, deosebit din punct de vedere calitativ, decît ceea ce s-ar putea să apară din funcționarea lor în sine, fără această intercalare a instituirii teleologice. În ciuda acestei neputințe de a influența esența, instituirea realizează totuși o considerabilă extindere și diferențiere a lumii fenomenale. Noutatea ontologică a acestei intercalări care se produce pe parcursul genezei existenței sociale

constă așadar în faptul că în conștiința omului apare o copie care corespunde realității obiective ; abia analiza mai aprofundată a acesteia, aplicarea ei tot mai diferențiată la realitate face posibil praxisul material, realizarea instituirilor teleologice. Această copie, această reflectare a realității în conștiința oamenilor, a dobîndit prin urmare o independență nemijlocită în conștiință și apare în raport cu aceasta ca obiect distinct, specific ; abia în modul acesta poate avea loc analiza — devenită indispensabilă — a realității, precum și perpetua confruntare a rezultatelor acesteia cu realitatea însăși. Instituirea teleologică presupune așadar o anumită distanțare a conștiinței față de realitate, instituirea raportului omului (al conștiinței) față de realitate ca relație subiect-obiect.

În această relație, obiectul constituie latura unde se manifestă în primul rînd noul. Inițial, stimulul provoacă în organism reacții fizico-chimice. Faptul că acestea sînt percepute și diferențiate ca lumină, sunet etc., nu înseamnă că ele se desprind de obiectul de la care provin sau de cel care le percepe, și dobîndesc o independență cum este cea descrisă mai sus. Ele rămîn incluse, ca momente ale procesului de reproducere a organismului, în interacțiunea concretă a acestuia cu lumea sa înconjurătoare, interacțiune inseparabila de acest proces de reproducere. O atare conștiință, care ia naștere și funcționează în astfel de conexiuni este — așa cum am mai spus-o — doar un epifenomen al procesului de reproducere. Dimpotrivă, în instituirea teleologică a muncii, imaginea realității obiective, care apare în conștiință, dobîndește o largă independență. Această imagine se desprinde în subiect în mod tot mai hotărît de cauza practic nemijlocită care determină biologic perceperea ei, luarea ei în considerație ; în același timp, ea reproduce într-o proporție crescîndă și într-un mod tot mai diferențiat obiectul — în sensul cel mai larg al cuvîntului — așa cum este el în realitate, în sine, independent de raporturile vitale care îl leagă pe om de acesta. Practica propriu-zisă — realizată în mod conștient prin instituirea teleologică și, de aceea, considerată într-un sens restrîns — poate deci apare numai atunci cînd conștiința omului care acționează depășește acele dependențe date în mod nemijlocit biologic, ce se nasc spontan din interacțiunile organismului cu mediul său și care se fixează conștient ca reacții instinctive față de acesta. Conștiința preumană leagă — adesea cu un simț al detaliului extrem de

fin — un anumit fenomen din mediul înconjurător cu o anumită reacție față de acesta, reacție cel mai adesea adecvată. Să ne gîndim de exemplu la semnalele pe care multe animale și le dau la apropierea unor păsări de pradă. Dar oricît de prompt și de oportun ar reacționa găinile și puii la perceperea unor atari semnale, de aici nu rezultă nicidecum că ele și-ar face o imagine asupra a ceea ce este în sine o pasăre de pradă ; mai mult, nu este sigur dacă într-o cu totul altă situație ele ar recunoaște-o.

Tocmai această dependență a capacității de percepție de influențele mediului înconjurător, influențe care se produc adesea și care sînt de o importanță vitală, este depășită la nivelul muncii și al limbii. Cea mai primitivă muncă presupune o desprindere a imaginii obiectului care ne servește drept obiect sau instrument de muncă din atari raporturi ca cele descrise aici. Pentru a putea fi folosite în muncă, obiectele trebuie cunoscute în multilateralitatea proprietăților lor, adică în capacitatea lor de a reacționa în cadrul diferitelor raporturi ; cu alte cuvinte, trebuie cunoscută în mod tendențial existența în sine a lucrurilor prin dezvăluirea anumitor determinații obiective esențiale ale acestora. Astfel ia naștere un proces de abstractizare spontan care, o perioadă foarte îndelungată, se desfășoară desigur într-un mod neconștientizat. Atunci cînd — de exemplu — o piatră este utilizată la tăierea unui obiect, ies la iveală unele trăsături generale ale acesteia, cum ar fi duritatea, ascuțimea etc., care pot fi întîlnite la pietre foarte diferite ca înfățișare exterioară și pot lipsi la cele aparent foarte asemănătoare. Așadar, munca cea mai primitivă este precedată practic în mod necesar de generalizări, abstractizări de tipuri foarte diferite. Faptul că omul care realizează aceste abstractizări nu știe ceea ce face, nu prezintă nici o importanță. Aici este valabil adevărul rostit de Marx, și pe care noi l-am citat adesea : „ei nu știu ceea ce fac, dar o fac“. Totuși, ei nu fac acest lucru în mod individual, fiecare pentru sine, ci în mod social. Piatra cioplită în modul cel mai grosolan, ba chiar și cea utilizată în muncă așa cum a fost găsită, este deja un obiect în și pentru lumea existenței sociale, oricine putînd să o folosească. Acest fapt devine astfel una din trăsăturile inerente obiectualității însăși, dar pe care obiectele din natură nu o posedă în existența lor originară. Din acest punct de vedere, utilizarea socială a acestor obiecte

este întîmplătoare (ceea ce nu exclude desigur determinarea lor cauzală). Obiectualitatea socială este aşadar întotdeauna una generală.

Acest proces spontan de generalizare se obiectivează practic prin utilizarea sa în muncă, iar „teoretic“ în limbă. Este evident că cel mai simplu şi mai străvechi cuvînt este deja o abstracţiune ; indiferent dacă spunem „masă“ sau „a merge“, în ambele cazuri putem exprima lingvistic doar ceea ce este general înăuntrul obiectelor, proceselor etc. Pentru a specifica ceva, ne folosim de operaţii sintactice, adesea foarte complicate, căci chiar cuvîntul cel mai simplu exprimă întotdeauna doar o generalizare. Am arătat deja în contextele anterioare cît de radicală este deosebirea dintre această limbă propriu-zisă şi semnalele pe care şi le transmit animalele în împrejurări de viaţă importante. Desigur, astfel de semnale joacă un anumit rol şi în existenţa socială a omului, chiar şi pe treapta ei cea mai înaltă de dezvoltare. Totuşi, semnalele sînt întotdeauna dependente de o situaţie, pe cînd cuvintele niciodată. Semnalele urmăresc — şi anume într-un mod direct — să declanşeze un anumit comportament într-o situaţie bine determinată ; cuvintele, dimpotrivă — datorită caracterului lor abstract — au o aplicabilitate universală şi exprimă, luate în parte, doar natura generală a unui obiect şi, de aceea, ele nu urmăresc, la acest nivel de conştiinţă, îndemnul la un anumit comportament. În enunţul lingvistic se exprimă în sine doar fixarea mentală a unei situaţii, aparent indiferent de poziţia pe care o are omul faţă de această situaţie. Aparent doar, căci geneza existenţială a cuvintelor are întotdeauna şi o origine practică. Indemnul are nevoie de forme de exprimare specifice care — tocmai pentru că am în vedere obiectivaţii — trebuie să depăşească simplul caracter de semnal. Cînd spun : „Să nu furi !“ (sau o altă interdicţie), înseamnă că eu tind spre un anumit comportament general-uman în societate. In schimb, simplul semnal, cum ar fi lumina roşie a semaforului de la intersecţie, înterzice doar traversarea acestei porţiuni determinate, a unei anumite străzi, într-o durată de timp precis determinată. În acest caz este vorba, aşadar, de o strictă dependenţă faţă de o situaţie.

Desigur, şi această particularitate a limbii este rezultatul unui proces social-istoric. Primii paşi pe acest drum ne sînt încă necunoscuţi şi ne temem că aşa vor rămîne. Arheologia a strîns un material bogat referitor la evoluţia

uneltelor și, mai mult decît atît, ea a putut — prin datare, prin stabilirea succesiunilor, prin analiza modului de muncă, a diviziunii muncii etc. — să dezvăluie nivelul de dezvoltare al uneltelor și direcția acestei dezvoltări, precum și să explice multe aspecte ale istoriei muncii. Fosilele umane descoperite pun de asemenea în lumină și unele momente ale procesului de transformare a omului în și prin procesul muncii (evoluția creierului uman în strînsă legătură cu istoria uneltelor și a muncii). Din păcate însă, nu sîntem în posesia unei asemenea colecții de documente în ce privește începuturile limbii. Limbile primitive pe care le studiază etnografia au depășit de mult stadiile lor de început. Totuși, considerăm că tendințele reale ale evoluției limbilor ar putea fi concretizate mult mai mult decît se face astăzi, dacă s-ar urmări liniile fundamentale ale transformării lor din perspectiva creșterii productivității muncii, în loc de a proiecta asupra trecutului îndepărtat mituri mai vechi sau mai noi, din mitologia prezentă sau trecută. Tendințele de bază pot fi descifrate chiar din materialul care ne este cunoscut deja ; aici avem în vedere ascensiunea formelor cuvîntului de la nivelul reprezentării (legarea unei situații concrete de starea concretă a subiectului și obiectului limbii) pînă la cel al noțiunii. Se poate observa, de exemplu, cum comparații palpabile ce țin de nivelul reprezentării, de tipul „ca un corb“ etc., dispar treptat și apar cuvîntul și noțiunea de „negru“. Sau se poate urmări modul de apariție a unor cuvinte cu un grad mai mare de abstractizare, în raport cu altele, acestea din urmă reprezentînd deja din punct de vedere lingvistic un anumit nivel de generalitate. Să luăm de exemplu cuvintele „cereale“, „fructe“ etc. ; de asemenea, aici trebuie inclus modul în care din conjugare dispare tot mai mult dependența formelor verbale de mod, număr și direcția mișcării și cum aceasta evoluează spre o generalitate abstractă. (Dualul și rămășițele sale lingvistice indică și astăzi astfel de tranziții.)

Aici ne interesează însă problema ontologică ascunsă în spatele acestor evoluții. Ea constă în faptul că atît în muncă cît și în limbă, omul se manifestă ca întemeietor al unei noi forme de existență, și anume existența socială. Unealta, ca și procesul muncii, cuvîntul ca și propoziția sînt momente dinamice ale procesului prin care omul, fără să-și poată pierde vreodată determinarea biologică a vieții sale, își clădește o nouă formă de existență proprie, și

anume pe aceea a socialității. În acest proces rolul principal îl are activitatea omului ; omul socializat este singura ființă care își produce și își dezvoltă el însuși, într-o proporție mereu crescîndă, condițiile interacțiunii sale cu lumea înconjurătoare. De aceea, instrumentele acestei activități trebuie să fie astfel alcătuite încît cu ajutorul lor obiectele și forțele naturii să poată fi puse în mișcare într-un mod nou, corespunzător instituirilor care apar în felul acesta. Acest lucru a fost prezentat atunci cînd am analizat momentele subiective cît și pe cele obiective ale muncii.

Dacă vrem să depășim nivelul general al discuției, acolo inevitabil, trebuie să pornim de la faptele ontologice stabilite încă de pe atunci și, în primul rînd, de la faptul că în existența socială este vorba pretutindeni — atît subiectiv cît și obiectiv — de complexe, în care instituirea teleologică și existența în sine a obiectelor și proceselor din natură puse în mișcare de către această instituire formează un nou complex care, în însăși esența sa, este indestructibil și unitar. Nu încape nici o îndoială, lucru care deosebește esențial aceste complexe de cele care apar în interacțiunea biologică dintre organismele vii și mediul lor, organic sau anorganic, că toate momentele acestui complex sînt obiectivate mental, devenind astfel independente, fără ca prin aceasta unitatea existențială a complexului procesual să poată fi anulată faptic. Pentru ca rezultatele unei atari analize a momentelor să poată fi transpuse din nou în existență, este nevoie de încă o instituire care să dea naștere unui nou complex (modificat parțial sau total) ; desigur, în principiu, acesta nu se deosebește în ceea ce privește natura sa ontologică general-abstractă de vechiul complex, care a fost transformat : ambele există, ambele sînt obiectuale. Prin urmare, conștiința îndeplinește în pregătirea instituirii teleologice acte analitice și sintetice care au drept rezultat faptul că noua instituire teleologică fie că repetă pe cele anterioare, fie că le modifică, fie că le transformă radical. Analiza și sinteza sînt doar produse ale conștiinței și nicidecum momente reale ale procesului real pe care instituirea teleologică încearcă să-l influențeze în diferite feluri. Pentru a funcționa ca bază a acestei instituiri, rezultatele lor trebuie să corespundă legilor de mișcare ale complexelor în a căror intimitate ele încearcă să pătrundă. Analiza și sinteza trebuie așadar să reproducă într-un fel oarecare mo-

mentele durabile ale acestor complexe, chiar dacă această reproducere depăşeşte reflectarea directă. Această reflectare indică proprietăţi noi şi esenţiale care trebuie cercetate pentru a putea sesiza adecvat existenţa socială în existenţialitatea ei specifică. Astfel, prioritatea existenţei se manifestă, în primul rînd, în aceea că instituirea teleologică se realizează şi poate deveni un moment al existenţei sociale numai atunci cînd ea este capabilă să sesizeze aproximativ exact momentele esenţiale ale acelei existenţe pe care ea se pregăteşte să o transforme. Numai piatra prelucrată în mod adecvat pentru a servi la tăiat devine un element activ al muncii, al producţiei, al existenţei sociale. Dacă prelucrarea este nereuşită, atunci piatra rămîne în continuare un obiect din natură şi, ca atare, nu poate face parte din existenţa socială. Aici însă se dezvăluie într-un mod foarte concret structura noii forme de existenţă a socialităţii. Căci, pe cît este de adevărat că produsul nereuşit al muncii rămîne un simplu obiect din natură şi nu poate dobîndi o existenţă socială, la fel de adevărat este că procesul producerii lui are, totuşi, un caracter social, chiar dacă într-un sens negativ : el este o cheltuire de energie umană, dar una irosită.

Aici iese la lumină o nouă categorie a existenţei sociale — categorie în sensul dat de Marx — ca „formă a existenţei“, „determinaţie a existenţei“ : produsele muncii sînt în mod obiectiv valoroase sau nevaloroase (cu gradaţii numeroase şi apropiate). Valoarea obiectivă, precum şi valoarea subiectivă, instituirea valorii, afirmarea sau negarea ei, pe care valoarea obiectivă le suscită, nu sînt deci rezultatele unei culturi umane superioare, rezultate ce nu ar putea fi derivate din „existenţa naturală“ a omului şi care ar sta faţă de acesta într-o opoziţie de nedepăşit, cum susţinea filozofia indealistă. Dimpotrivă, ele sînt componente existenţial necesare ale existenţei umane, ale socialităţii sale în general şi se află în opoziţie faţă de experienţa pur naturală, care nu cunoaşte nici o valoare obiectivă, doar ca momente ale muncii. Desigur, întrucît în existenţa organismului, în procesul reproducerii sale apar în mod necesar momente favorabile şi nefavorabile, e cert că aici trebuie localizate formele de trecere pregătitoare. Însă abia saltul pe care îl reprezintă munca rupe aceste momente de procesul reproducerii biologice şi face din ele obiecte ale conştiinţei, ale praxisului conştient ; ele dobîndesc astfel în conştiinţă o independenţă relativ mare

față de subiectul nemijlocit, putînd în felul acesta influența în mod decisiv praxisul acestuia. Pentru cercetarea de față, momentul hotărîtor este cel al concordanței cu realitatea existentă în sine. Valoarea nu ia naștere din instituirea valorii, ci din realitatea obiectivă ; din funcția obiectivă a valorii ca indicator al muncii reușite izvorăsc reacțiile subiective valorizatoare față de realizarea sau nerealizarea acestei valori, față de procesul care determină reușita sau eșecul. (Modul cum se conservă această structură, în ciuda marilor modificări care apar în raportul valoric superior, poate fi prezentat abia în Etică.)

Aici este necesar să înțelegem o altă latură a acestui fenomen, și anume relația dintre formele de conștiință care se nasc astfel și realitatea obiectivă, precum și — strîns legat de aceasta — noile funcții ale conștiinței. Odată cu munca, în cadrul ei, modul în care acționează oamenii nu mai depinde de situațiile concret-particulare, iar produsele lor se îndepărtează tot mai mult de utilizările lor inițiale. Cu aceleași operații sau cu unele modificate în mod corespunzător se pot produce lucruri tot mai diferite, uneltele putînd fi de asemenea întrebuințate într-un mod tot mai diversificat și mai diferențiat. Acest fapt este strîns legat de posibilitatea perfecționării crescînde a muncii și a produselor ei, întrucît experiența concretă de fabricare a unui produs poate deveni fructuoasă și eficientă în domenii cu totul noi prin generalizarea principiilor sale și apoi printr-o nouă concretizare a lor. (Este clar că în acest demers actele de analiză și sinteză menționate mai sus — care, deși în sine eterogene, sînt de fapt strîns legate — se impun permanent și într-un mod tot mai perfecționat.) Toate acestea au drept premisă și drept consecință autonomizarea imaginii realității în conștiința subiectului practicii. Această autonomizare nu are la bază, desigur, autonomia actului de conștiință în raport cu obiectul pe care îl vizează, cu obiectele naturii și legile acesteia, cu modurile obiectiv posibile ale subiectului de a proceda în practică. Dimpotrivă, pe de o parte aceste obiecte constituie în raport cu subiectul entități al căror în sine nu poate fi modificat ; pe de altă parte, subiectul trebuie să se subordoneze în mod necondiționat acestui în sine, să încerce să îl cunoască — pe cît posibil neinfluențat de prejudecățile subiective și de proiecțiile subiectivității asupra obiectului — descoperind astfel acele momente ale obiectului, pînă atunci necunoscute, care fac po-

sibilă transformarea acestuia în mijloc sau obiect al muncii etc., realizarea schimbului de substanțe al societății cu natura și, în cadrul acesteia, producerea noului în genere. Caracterul incontestabil al priorității existenței în sine este dezvăluit tocmai de faptul că munca încununată de succes (praxisul), este posibilă numai dacă conștiința percepe, reflectă și prelucrează mental obiectele lumii exterioare într-un mod corespunzător existenței în sine a acestora. Opoziția larg răspîndită față de o atare înțelegere a acestui raport elementar și insuprimabil al omului față de lumea înconjurătoare asupra căreia el acționează, se datorează, în bună măsură, înțelegerii mecanic-gnoseologice a acestui raport, ajungîndu-se la reducerea acestui proces de reflectare extrem de complex, de complicat, la un fel de fotografiere a obiectelor de către conștiință. La Marx însă nu este vorba niciodată de așa ceva. Încă în critica pe care o face materialismului lui Feuerbach el subliniază în primul rînd faptul că acesta nu concepe raportul menționat ca praxis, ci doar ca „contemplare", deci nu „subiectiv"[40]. Ce înseamnă însă această subiectivitate pentru procesul complex subiect-obiect al muncii? Nu poate fi negată, desigur, în nici un caz acea reflectare adecvată, în concordanță cu obiectul, despre care s-a vorbit aici. Numai că geneza acestei reflectări trebuie completată prin menționarea faptului că, din punct de vedere existențial, nu este vorba niciodată pur și simplu de o contemplare, de o preluare pasivă de către conștiință a obiectului, ci, dimpotrivă, subiectului îi revine un rol activ inițiator: fără instituirea teleologică nu poate exista percepție, reflectare, cunoaștere adecvată, relevantă practic a lumii obiectuale. Abia instituirea teleologică vizînd folosirea, transformarea lumii obiectuale dă naștere acelei alegeri — din infinitatea extensivă și intensivă a obiectelor și proceselor naturii — care înlesnește o atitudine practică față de ele. Desigur, existența în sine a acestora rămîne neschimbată, dar nu există nici o atitudine practic-umană în raport cu lumea obiectuală a cărei intenție să se limiteze la această imuabilitate. Instituirea teleologică implică nu numai o delimitare, o selecție în procesul reflectării, ci prin aceasta, și dincolo de aceasta, ea determină orientarea concretă spre acele momente ale existenței în sine care pot și trebuie puse, prin intermediul ei, în relația dorită, în conexi-

[40] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol, 3, *ed. cit.*, p. 5.

unea propusă etc. Această orientare ca mod concret de a acționa este diferită pentru diferite instituiri teleologice, ea manifestîndu-se nu numai la nivelul cunoașterii raționale în cadrul căreia o astfel de instituire teleologică atinge apogeul ei de conștiință, ci în cazul oricărei percepții, observații ale căror rezultate sînt prelucrate de către conștiință și aduse la unitatea instituirii. În aceeași pădure, un vînător, un muncitor forestier și un culegător de ciuperci etc., vor observa într-un mod pur spontan (desigur, acest simț de observație s-a perfecționat în practică) lucruri calitativ diferite, cu toate că existența în sine a pădurii nu suferă în acest timp nici o modificare. Ceea ce se schimbă este numai aspectul pornind de la care la nivelul reflectării are loc alegerea din punct de vedere al formei și a conținutului. Să fim însă atenți și să nu încercăm să depășim mecanicismul în mod mecanic : ceea ce are loc aici nu este extragerea din complexul de asamblu (în cazul nostru, pădurea) a unor momente izolate și apoi înșiruirea lor mecanică, ci — dimpotrivă — reflectarea pădurii ca totalitate complexă are loc încă la nivelul percepției, dar aceasta desigur în cadrul respectivei instituiri teleologice și a comportamentului dictat de ea. Așadar, nu este vorba de a nega reflectarea, ci de a deplasa accentul în cadrul acesteia : acele momente care prezintă importanță pentru instituirea teleologică sînt percepute în mod continuu, cu o mare exactitate și finețe în sesizarea nuanțelor, în timp ce celelalte, care se găsesc în afara acestui spațiu de acțiune, formează un orizont șters. În ciuda acestei selecții și ordonări pe care subiectul le operează în procesul reflectării, a căror prelucrare tot mai sistematică este vehiculul cel mai important al progresului inițial, orice perfecționare de acest fel a imaginii reprezintă în același timp încă un pas pe calea apropierii de original. Teoria dialectică a reflectării este în același timp o ontologie a genezei și a desăvîrșirii : ea arată acea dinamică care funcționează în interacțiunea dintre subiectul și obiectul practicii, dinamică prin care sînt cunoscute și puse faptic în mișcare acele momente din cadrul infinității extensive și intensive care duc la realizarea unor instituiri teleologice ce devin tot mai conștiente.

În modul acesta este eliminată atît teoretic cît și practic concepția mecanicistă asupra reflectării, dar nu este negată dependența general materială a instituirii de existența în sine a realității. Deosebirea constă „numai" în faptul că teoria mecanicistă a reflectării presupune o

capacitate misterioasă a omului de a fixa într-un mod fotografic lumea înconjurătoare prin intermediul simţurilor, în timp ce concepţia dialectică a lui Marx nu este altceva decît o redare, o conceptualizare a acelui proces care are loc de fiecare dată, în mod necesar, în muncă şi în pregătirea acesteia. Ea cuprinde în sine toate contradicţiile care au făcut ca acest proces să fie de o importanţă capitală în procesul umanizării omului. Prioritatea materialului se reflectă înainte de toate, după cum am văzut deja, în caracterul alternativ al instituirii teleologice: ea poate fi încununată de succes sau poate fi zadarnică, premisa fundamentală a reuşitei depinzînd de faptul dacă percepţia, observaţia care ia naştere de aici şi conştienţa care ordonează datele observaţiei vizează ca act teoretic-faptic unitar existenţa în sine a obiectului. Desigur, luată într-un sens general abstract, această stare de lucruri nu poate releva specificul actului uman al muncii. Căci orice interacţiune între un organism şi mediul său presupune moduri de a reacţiona care să corespundă existenţei în sine a ambilor termeni. Am văzut însă că acolo unde, cum este cazul animalelor superioare, aceste reacţii sînt dirijate de un fel de conştiinţă, la nivelul acesteia nu apare o independenţă a imaginii obiectului existent în sine ca cea descrisă mai sus. Funcţiile acestei conştiinţe se reduc la dirijarea reacţiilor declanşate de o situaţie concretă, bine determinată. Experimentele care se fac cu animalele aflate în captivitate ne dau o anumită imagine asupra modului cum iau naştere astfel de reacţii şi cum încercările eşuate *pot* duce — mai devreme sau mai tîrziu (nu *trebuie* să ducă) — la un mod adecvat de a reacţiona. Ceea ce trebuie reţinut din aceste experimente este nu numai procesul prin care acest comportament adecvat este descoperit şi însuşit, ci, în primul rînd, faptul că sarcina care stă în faţa animalului nu este pusă niciodată de el însuşi, ci în cadrul experimentelor de către om, iar în natură de către schimbările din mediu. Or, în cazul omului, sarcina însăşi este în mod nemijlocit un produs al conştiinţei.

Abia astfel poate apare în instituirea teleologică acel raport subiect-obiect, despre care tocmai a fost vorba. Elementul nou care se manifestă în acest raport nu se limitează cîtuşi de puţin la rolul activ al subiectului despre care am vorbit pînă acum. Acest element nou constă, dimpotrivă, în primul rînd în faptul că imaginea care este produsă de conştiinţă şi care tinde să fie o reflectare fi-

delă, dar nicidecum „fotografică", dobîndeşte în viaţa subiectului o anumită independenţă. Imaginea obiectului se fixează în om ca obiect al conştiinţei, obiect care, pe de o parte, poate fi examinat chiar desprins de situaţia din realitatea obiectivă în care s-a format, iar adesea chiar aşa şi este considerat ; pe de altă parte, el prezintă faţă de conştiinţa însăşi o largă independenţă, el fiind pentru conştiinţă un obiect a cărui utilizare este evaluată nemijlocit în cazuri foarte diferite şi a cărui exactitate, grad de perfecţiune şi utilitate este supusă permanent unor revizuiri, în urma cărora se decide asupra faptului dacă viitoarele instituiri teleologice vor fi simple repetări ale celor deja realizate sau dacă la baza praxisului va sta o instituire teleologică modificată parţial sau complet. Am arătat mai sus rolul important pe care îl joacă limba în generalizarea reflectării, spontan-singulară, prin desemnarea şi denumirea obiectelor şi proceselor.

Importanţa acestui fapt nou de conştiinţă, a acestei schimbări în structura şi funcţia conştiinţei se cere a fi încă o dată evidenţiată. Căci comportamentul specific uman în raport cu lumea exterioară, pe care l-am circumscris prin indicarea faptului că abia în el ia naştere un adevărat raport subiect-obiect, poate fi înţeles în particularitatea sa concretă numai atunci cînd acest dublu caracter al lumii obiectuale (obiecte reale şi imaginile lor din conştiinţă) este explicat în structura şi dinamica sa reală. Independenţa, caracterul concret, legic al obiectelor etc. poate funcţiona pentru subiect numai dacă ia naştere această independenţă a imaginii. Înainte de toate, obiectul — în diversitatea dinamică a aspectelor sale ca existent unitar — nu-şi poate revela pentru subiect în mod obiectual existenţa sa adevărată decît într-o construcţie conştientă, într-o interconectare conştientă a foarte diferitelor sale moduri de manifestare, deci doar ca rezultat al unui proces de gîndire analitic şi sintetic. Aşadar, autonomizarea imaginii este premisa sesizării conştiente a obiectului în identitatea sa cu sine însuşi, identitate diferenţiată, dar care există în sine. Reacţiile animalelor — adeseori extrem de fine şi de diferenţiate — faţă de un obiect din mediul înconjurător se limitează întotdeauna la situaţii concrete, la relaţia, dependentă de o situaţie concretă, dintre un fenomen şi condiţiile de autoconservare ale organismului respectiv. Ele nu vizează însă, după cum am văzut, totalitatea obiectului. Independenţa

imaginii, descrisă de noi aici, tinde să înainteze de la modurile foarte diferite de manifestare ale unui obiect spre identitatea acestuia cu sine însuşi, spre unitatea obiectivă a modurilor sale de manifestare, a proprietăţilor lui. Munca, dezvoltarea şi perfecţionarea ei, este posibilă numai ca urmare a faptului că la dispoziţia instituirilor teleologice stă un tezaur tot mai mare şi mai sigur, mai perfecţionat, de asemenea concepte care desemnează lucruri şi procese ale realităţii ; numai în acest mod instituirea teleologică le poate sesiza, utiliza şi perfecţiona pe acestea ca mijloace de muncă etc.

Cînd spunem concepte, avem în vedere în acelaşi timp atît cuvîntul cît şi propoziţia. Aici îşi are temeiul său ontic-genetic apariţia simultană a muncii şi a limbii. După cum arată consideraţiile noastre de pînă acum, aici se dezvăluie un moment fundamental al existenţei sociale, de al cărui caracter general trebuie să ne ocupăm ceva mai îndeaproape, şi anume obiectualizarea obiectului şi exteriorizarea subiectului, care, ca proces unitar, stau la baza praxisului şi teoriei umane. Acest complex de probleme a ocupat un loc central într-o anumită sferă a filozofiei mai noi, fiind considerat ca bază a înstrăinării. Neîndoielnic, aici există o legătură, chiar una foarte strînsă : înstrăinarea poate decurge numai din exteriorizare. Acolo unde structura existenţei nu are în centrul ei exteriorizarea, nici nu pot apărea anumite tipuri ale înstrăinării. Abordînd însă această problemă, nu trebuie să uităm că originarea înstrăinării în exteriorizare nu înseamnă, din punctul de vedere al existenţei, cîtuşi de puţin o interdependenţă necondiţionată a celor două complexe : ce-i drept, anumite forme ale înstrăinării pot lua naştere numai din exteriorizare, dar aceasta din urmă poate exista şi funcţiona fără să dea naştere înstrăinării. Identificarea exteriorizării şi înstrăinării, atît de frecventă în filozofia modernă, provine de la Hegel. Împotriva concepţiei acestuia, Marx scrie în *Manuscrisele economico-filozofice* următoarele : „Nu faptul că esenţa umană *se obiectivează într-un mod inuman,* în contradicţie cu sine însăşi, apare aici ca esenţă a înstrăinării care e afirmată şi care urmează să fie suprimată, ci faptul că ea se obiectivează ca *ceva deosebit* de gîndirea abstractă şi *în opoziţie* cu ea“ [41]. Aşadar, dacă tînărul Marx este considerat de către

[41] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe,* ed. cit., p. 611—612.

cei mai mulţi filozofi existenţialişti drept precursor al unor tendinţe „moderne“, este vorba de o neînţelegere: pentru ei, concepţia lui Hegel asupra exteriorizării şi înstrăinării este filozofia tînărului Marx (pus adesea într-o pretinsă contradicţie cu evoluţia sa de mai tîrziu), deşi Marx însuşi a respins atunci, ca şi mai tîrziu, la fel de categoric aceste concluzii ale idealismului hegelian. Pentru formularea corectă a problemei şi eliminarea acestui mod fals de a o pune, considerăm că este mai bine să lăsăm deocamdată la o parte problema înstrăinării (capitolul următor este oricum consacrat acestei probleme) şi să ne limităm la critica pe care o face Marx exteriorizării. În acest punct, critica pe care Marx o face lui Hegel este foarte radicală şi precisă. În timp ce Hegel susţine punctul de vedere conform căruia obiectualitatea ia naştere din exteriorizare şi că desăvîrşirea acesteia din urmă nu poate fi decît suprimarea oricărei obiectualităţi, Marx opune acestei concepţii primordialitatea ontologică a obiectualităţii: „O fiinţă care nu are un obiect în afara sa, nu este o fiinţă obiectuală. O fiinţă care nu este ea însăşi obiect pentru o altă fiinţă, nu are nici ea drept *obiect* vreo altă fiinţă, cu alte cuvinte nu intră în nici o relaţie obiectuală, fiinţarea ei nu este ceva obiectual. O fiinţă non-obiectuală este o *non-fiinţă*“ [42]. Aşadar, procesul pe care idealismul hegelian îl consideră drept geneză a obiectualităţii (şi respectiv ca retragere a obiectualităţii în subiect) se desfăşoară în realitate, de fapt şi la Marx, într-o lume deja originar obiectuală, ca reacţie a fiinţelor reale, adică obiectuale, faţă de realitatea primară, în mod insuprimabil obiectuală [43]. Opoziţia dinamică a existenţei sociale faţă de natură, din care ea se desprinde şi cu care poate exista numai într-o interacţiune insuprimabilă, se reflectă de aceea nu în opoziţia hegeliană dintre obiectualitatea exteriorizată şi suprimarea acesteia prin retragerea ei în subiect, ci în faptul că omul obiectual, chiar ca simplă fiinţă naturală, ajunge prin interacţiunea sa activă, conştientă, generică cu obiectualitatea naturii — interacţiune ce are loc în cadrul muncii — pînă la obiectualizarea acestei vieţi generice [44]. Odată cu obiectualizarea a apărut acea categorie obiectivă fundamentală a existenţei sociale, care exprimă identitatea, în ultimă

[42] *Op. cit.*, p. 617.
[43] *Op. cit.*, p. 616.
[44] *Op. cit.*, p. 545.

instanţă ontologică, a oricărei existenţe (obiectualitatea în general) şi, în acelaşi timp, non-identitatea în cadrul identităţii (obiectualizare în existenţa socială versus obiectualitatea pură în existenţa naturală). Ceea ce în capitolul despre muncă am formulat simplificînd ca realizare în opoziţie cu realitatea, cu scopul de a nu ridica chiar de la început o problemă care nu putea fi pe atunci rezolvată, ba nici măcar formulată, primeşte abia aici determinaţia sa mentală exactă. Elementul ontologic nou, în raport cu orice existenţă presocială, reiese foarte pregnant din consideraţiile noastre precedente referitoare la relaţia dintre „în-sine" şi „pentru-noi". Obiectualităţile naturii constituie baza ca atare a schimbului de substanţe dintre societate şi natură. În cadrul acestui schimb are loc într-un mod indispensabil transformarea continuă, într-o măsură tot mai mare şi într-un mod tot mai divers a „în-sine"-lui ei într-un „pentru-noi". Aceasta se realizează în subiectul muncii datorită instituirii teleologice, iar obiectul natural însuşi este într-adevăr transformat ; ce-i drept, depinde de proprietăţile acestui obiect ca el să poată trece prin acest proces, dar în ce priveşte obiectualitatea general-abstractă, acest lucru înseamnă doar o remodelare, o nouă formă a obiectualităţii, faţă de care ea rămîne cu totul indiferentă (însăşi expresia „indiferent" este prea antropomorfizantă pentru a exprima în mod adecvat starea reală). Dar orice produs al muncii este obiectualizat pentru a putea fi utilizat în anumite scopuri. În obiectualizarea sa, care a avut loc prin muncă, el a devenit utilizabil în anumite scopuri, adică existenţa sa pentru-noi constituie de acum încolo un moment material al structurii sale materiale. Prin obiectualizarea unui complex obiectual, existenţa pentru-noi se fixează ca proprietate reală a obiectului obiectualizat, iar subiectul nu trebuie să întreprindă nici un fel de analiză şi sinteză creatoare pentru a putea sesiza acest pentru-noi. Faptul că în majoritatea cazurilor el trebuie însuşit prin învăţare, nu are nimic de a face cu această chestiune.

Un alt aspect ontologic, de asemenea important, al acestei situaţii a fost indicat într-un mod interesant de către Hegel (fără să ştie desigur că este vorba de această situaţie). În analiza determinaţiilor reflexiei, el atrage atenţia asupra diferenţei efective dintre determinaţiile formă-conţinut şi formă-materie. Mai întîi, Hegel stabileşte astfel locul lor în sistemul formelor obiectualităţii :

conținutul are drept bază un raport formă-materie al obiectului său și abia acest raport este unul instituit [45]. Hegel crede că tratează aici relațiile pur logice, pentru elaborarea categoriei de temei, dar, fără să-și dea seama, el dezvăluie în același timp, ca de atîtea ori, o distincție existențială importantă, și anume tocmai aceea dintre existența naturală și cea socială ; el realizează aceasta opunînd particularității instituite a conținutului pe cea naturală a raportului materie-formă, definind în cadrul acestui raport „activitatea formei" ca „propria activitate a materiei însăși" [46]. De aici rezultă că mișcarea materiei este originea formei ei, mișcare prin care se exprimă ca relație materie-formă eterna schimbare, dar și păstrarea identității naturii ; dimpotrivă, în sfera relației formă-conținut, care are la bază această unitate materie-formă (în calitate de conținut), relevant sub aspect ontologic este caracterul instituit al formei, care nu rezultă în mod spontan din mișcarea nemijlocită. Urmărind cu multă perspicacitate distincțiile ce se ivesc aici, Hegel atrage atenția asupra faptului că reproșul lipsei de formă se poate referi doar la raportul formă-conținut (faptul că orice obiect material are o formă fiind un lucru de la sine înțeles), aici însă forma apare deja ca un concept valoric, ceea ce evidențiază și mai mult, dintr-o altă latură, caracterul ei instituit. Lipsa de formă „nu înseamnă absența formei în genere, ci lipsa formei juste" [47]. Nu încape nici o îndoială că în modul acesta raportul formă-conținut, propriu oricărui produs al muncii, oricărei obiectualizări materiale, este determinat cu exactitate din punct de vedere existențial. Să nu uităm aici că toate instituirile teleologice de tip ideatic prezintă aceeași structură. În timp ce în comunicarea prin semnale, proprie vieții animalelor, raportul materie-formă se exprimă în interacțiunea organism-mediu (semnalele sociale sînt desigur de asemenea instituite), în limbă predomină — chiar la nivelul cuvintelor separate — raportul instituit formă-conținut. Limba nu este deci doar o imagine mentală a obiectualităților, ci, totodată, obiectualizarea lor conștientă. Acest lucru este pus în evidență nu numai de caracterul valoric spontan al unei expresii lingvistice

---

45 Hegel. *Știința logicii.* Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 438.

46 *Op. cit.*, p. 440.

47 Hegel. *Enciclopedia științelor filosofice. Logica.* Editura Academiei R.P.R., București, 1962, p. 248.

simple, care se mişcă întotdeauna în mod necesar în cadrul alternativei adecvat-neadecvat, dar şi din faptul că conţinutul (adică raportul formă-materie), se poate ridica tot mai sus faţă de raporturile reale formă-materie, fără ca ele să-şi piardă univocitatea sintetică, posibilitatea de a fi o expresie adecvată. Să ne gîndim la abstracţii din viaţa cotidiană, cum ar fi „mobilă", „cereale", „fructe" etc. ; conţinutul acestora păstrează încă clară unitatea obiectualizată a materiei şi formei, o dezvoltă chiar, contribuind la înaintarea procesului de socializare a oamenilor, prin reflectarea mentală a extinderii lumii obiectualizate — nu doar obiectuale — în oameni şi pentru oameni. Cu cît mai dezvoltate sînt aceste momente, forme, moduri de manifestare mentale ale instituirii teleologice etc., cu atît mai pregnant se exprimă caracterul lor obiectualizant.

Prezentarea transformării obiectualizării în categorie centrală a existenţei sociale, existenţă care are la bază instituiri teleologice, infirmă toate deformările idealiste care provin din concepţia hegeliană a exteriorizării. Chiar dacă sîntem pe deplin de acord cu poziţia radicală adoptată de Marx, trebuie să ne punem întrebarea dacă în ceea ce a încercat (nu în ce a reuşit) să sesizeze Hegel cu ajutorul exteriorizării, nu este cuprins de asemenea un moment real al procesului, moment a cărui formulare clară ar putea face mult mai completă decît pînă acum imaginea noastră asupra acestei situaţii, fără a leza, desigur, claritatea pe care o datorăm tocmai criticii radicale pe care Marx a făcut-o lui Hegel. Aici trebuie să pornim întotdeauna de la faptul că obiectualizarea constituie esenţa obiectivă şi de aceea real obiectivă a existenţei sociale, a oricărui praxis social şi, inseparabil legat de aceasta, că ea reprezintă o activitate a subiecţilor sociali, activitate prin care ei acţionează într-un mod obiectualizant nu numai asupra lumii obiectuale, ci — în acelaşi timp şi în mod inseparabil legat de aceasta — ei îşi modifică propria lor existenţă de subiecţi care instituie obiectualizări. Am arătat în repetate rînduri că, aşa cum spunea Marx, bogăţia spirituală a unui individ depinde de bogăţia relaţiilor sale cu lumea, concepţie care coincide în esenţă cu cea a autoformării omului la Goethe, elaborată în perioada maturităţii sale. În ea se exprimă de asemenea un aspect fundamental al existenţei sociale, menţionat deja de noi, şi anume că, pe de o parte, totalitatea societăţii în procesul ei istoric de reproducţie iar,

pe de altă parte, omul care se dezvoltă în acest proces de la nivelul purei particularități la cel al individualității, constituie cei doi poli a căror interacțiune exprimă caracteristica esențială a acestei sfere de existență, întrucît în această interacțiune se afirmă esența speciei umane, esență care încetează să fie mută. Dacă examinăm mai îndeaproape relațiile cu lumea, despre care vorbea Marx, atunci devine clar că acestea nu trebuie concepute ca ceva „exterior" omului, ca ceva căruia i s-ar putea opune în mod categoric și exclusiv „interioritatea" sa. Deoarece toate manifestările omului — începînd cu cele fundamentale, elementare, cum ar fi munca și limba, pînă la obiectivațiile superioare — sînt în mod necesar instituiri teleologice, relația subiect-obiect, în calitate de raport tipic al omului față de lume, față de lumea sa, este o interacțiune in care subiectul acționează permanent asupra obiectului, iar obiectul asupra subiectului, modelîndu-se reciproc și dînd astfel naștere noului ; în această interacțiune nici una dintre componente nu poate fi înțeleasă izolat, ruptă de unitatea contradictorie, adică într-un mod independent. O astfel de înțelegere denaturată este proprie desigur atît marxismului vulgar cît și, în majoritatea cazurilor, filozofiei burgheze. A înțelege omul pur și simplu ca „produs" al bazei sale sociale sau pornind, ca și Gundolf, de la „trăirile primordiale", ori, ca Heidegger, de la „faptul de a fi aruncat în lume", este, din punct de vedere ontologic, la fel de lipsit de temei. Dimpotrivă, arătînd inseparabilitatea existențială — în însăși eterogenitatea lor nemijlocită — a acestor doi poli ai existenței sociale, devine clar că orice act de obiectualizare a obiectului praxisului este în același timp un act de exteriorizare a subiectului său.

Nu este sarcina noastră aici de a încerca să descriem, nici măcar în liniile sale mari, raportul dintre obiectualizare și exteriozare, raport care suferă transformări calitative permanente de-a lungul istoriei. Desigur, pe treptele de început domină componentele obiectualizării, deși aici munca obiectualizată trebuie să fi avut un efect important în ce privește modelarea subiectului ei și deși este greu de admis că unele deosebiri personale — cum ar fi îndemînarea, inventivitatea etc. — să nu fi lăsat asupra produsului, încă pe treptele cele mai primitive de dezvoltare, urme materiale ale subiectivității care se exteriorizează la o anumită conștiință de sine și, pe de altă parte,

pentru a-i asigura un rol în procesul de ansamblu care să nu coincidă pur şi simplu cu caracterul obiectiv valoric sau non-valoric (îndemînatec-neîndemînatec), care apare încă pe treapta purei particularităţi, transformînd-o în exteriorizarea reală a unei existenţe umane reale (desigur, relativă din punct de vedere social). Pentru a rămîne şi aici la fenomenele fundamentale, trebuie să arătăm că încă la nivelul muncii materiale — începînd cu epocile cele mai vechi şi pînă în zilele noastre — putem recunoaşte adesea după simplul produs al muncii „mîna" (personalitatea) producătorului. Abia dezantropomorfizarea muncii, proces care începe — într-o formă în sine încă inconsecventă — odată cu diviziunea muncii în cadrul manufacturii, atenuează tot mai mult momentul exteriorizării din astfel de obiectualizări. Desigur şi acest proces este doar tendenţial, căci chiar dacă participarea obiectivă a exteriorizării dispare de obicei în ultimele operaţii pe care le efectuează muncitorul, alcătuirea generală a unui tip de produse, „stilul" lor, poartă totuşi amprenta unei exteriorizări. Caracterul inegal al acestei evoluţii se exprimă şi în limbă, desigur într-un mod foarte diferit. Socializarea, integrarea crescîndă nu duce aici în mod nemijlocit la o uniformizare dezantropomorfizantă ; desigur, intensificarea socializării creează adesea şabloane de limbaj etc. complet depersonalizate, dar, în acelaşi timp, ea intensifică caracterul individual exteriorizator al limbii. Astfel, este tot mai uşor să-i recunoşti pe oameni după vocabularul pe care îl au, după felul în care îşi aleg cuvintele, după modul cum le combină în propoziţii şi fraze.

Desigur, este imposibil să se traseze o graniţă rigidă între domeniile vieţii în funcţie de faptul că în entităţi care, din punct de vedere ontologic sînt unitare, rolul de moment predominant revine obiectualizării sau exteriorizării. Aceasta întrucît este vorba de un proces existenţial unitar în care are loc în mod simultan socializarea societăţii, apropierea umanităţii de o genericitate reală, existentă în sine, precum şi înflorirea individualităţii umane. Separarea producţiei sau, vorbind în general, a manifestărilor economice ale vieţii de formele de expresie umane din cadrul activităţilor care nu sînt îndreptate în mod nemijlocit spre reproducţia materială-socială propriu-zisă, nu constituie o distincţie conceptuală exactă. Căci ştiinţele naturii — care provin desigur din schimbul de

substanțe al societății cu natura — sînt cele care realizează în modul cel mai consecvent dezantropomorfizarea, tocmai prin aceasta evidențiindu-se în modul cel mai pregnant funcția predominantă care revine socializării în raport cu exteriorizarea. Pe de altă parte, trebuie să ne gîndim de asemenea la faptul că nici o exteriorizare nu poate deveni eficace, așadar reală în calitate de expresie a unei personalități, dacă aceasta nu se obiectualizează într-un fel oarecare. Gîndurile, simțămintele oamenilor etc. rămase neexteriorizate sînt simple posibilități, iar ceea ce reprezintă ele cu adevărat se relevă abia în procesul obiectualizării lor. Constatarea acestei identități, ca identitate și non-identitate a obiectualizării și exteriorizării, ar fi incompletă fără explicarea raportului ei față de valoare. Din punct de vedere pur ontologic, această chestiune este cît se poate de simplă : valorile pot lua naștere numai prin procesul de obiectualizare-exteriorizare. Simpla obiectualitate este în principiu indiferentă din punct de vedere valoric, ea putînd dobîndi o valoare oarecare numai prin integrarea ei în sistemul obiectualizărilor-exteriorizărilor (de exemplu, atunci cînd un colț al naturii devine pentru oameni peisaj). Se înțelege de la sine că această integrare are drept bază materială momentele obiectuale reale ale respectivului colț din natură. Dar aceasta nu anulează faptul că munți înalți au existat cu mult înainte ca o anumită dezvoltare socială să fi făcut din ei peisaje în sens social. Ar fi însă cu totul greșit să vedem în aceste acte de instituire, în ele însele, ceva ce posedă valoare. Ele sînt simple momente ale existenței sociale și, de aceea, pot la fel de bine să aibă sau să nu aibă valoare ; așadar, ele sînt legate de un anumit proces de conștientizare, proces al cărui rezultat depinde însă de existența lor întocmai-astfel concretă și nu afectează, în cadrul existenței sociale, caracterul lor existențial. Se poate spune : numai pentru că orice obiectualizare-exteriorizare constituie în sine o parte componentă a existenței sociale, dă naștere în mod necesar — simultan cu devenirea sa ca existență — unor valori și, ca urmare a acestora, unor valorizări.

Așadar, în tratarea acestei probleme, trebuie să se pornească de la faptul că obiectualizarea și exteriorizarea sînt, din punct de vedere ontologic, produse ale unui act unitar, dar și de la constatarea că separarea lor social-istorică necesară nu este doar rezultatul unei analize mentale, ci mai curînd aceasta din urmă este posibilă în general

numai deoarece diferenţierea celor două momente ale actului unitar duce la apariţia unor deosebiri ontologice reale între acestea. După cum spuneam mai înaiante, esenţa acestor deosebiri constă în faptul că relaţia subiect-obiect, în sine unitară şi care stă la baza unităţii lor, realizează în obiectualizare o transformare a lumii obiectuale în direcţia socializării ei, în timp ce exteriorizarea este mobilul evoluţiei subiectului în aceeaşi direcţie. Desigur, socializarea obiectului este un proces cu mult mai omogen decît cel al subiectului. Piatra, oricît de primitiv cioplită, în timpul epocii preistorice se detaşează tot atît de net de obiectualitatea naturală pură ca şi cea mai complicată dintre maşini. În acest sens ontologic fundamental, saltul de la existenţa naturală la cea socială este unic şi definitiv. De aici nu rezultă nicidecum că progresele tehnice şi economice care au fost realizate pe parcursul dezvoltării ar fi lipsite de importanţă din punct de vedere ontologic. Ele prezintă, dimpotrivă, o însemnătate maximă pentru respectiva societate aflată în dezvoltare, luată în totalitatea ei. Ca atare, consecinţele dezvoltării obiectualizărilor, etapele acestei dezvoltări au o contribuţie hotărîtoare în transformarea esenţei ca şi a fenomenalităţii vieţii sociale. Aceasta nu afectează însă faptul fundamental că socializarea, ca act transformator al existenţei, a atins încă în forma sa cea mai primitivă un specific ontologic care, atîta timp cît este vorba de existenţa sa în sine generală, se manifestă încă aici într-o formă definitivă.

Cu totul altfel stau lucrurile în privinţa exteriorizării. Doar odată cu apariţia ei se pune problema apariţiei omului, aceea a genericităţii ca specie care încetează să fie mută. Depăşirea muţeniei speciei umane înseamnă că aceasta poate deveni — din punct de vedere ontologic — o existenţă în-sine şi, depăşind acest stadiu, o existenţă pentru-sine. Dimpotrivă, genericitatea mută în natură înseamnă numai o existenţă în sine, în măsura în care — în sensul literal al cuvîntului — această existenţă nu poate ajunge în nici un mod la conştiinţă în exemplarele ce alcătuiesc specia, chiar dacă acestea, cum este cazul animalelor superioare, reacţionează prin intermediul unei anumite conştiinţe faţă de lumea exterioară. Specia se reproduce în exemplarele individuale, care reacţionează permanent în mod generic faţă de lumea lor înconjurătoare, dar acestea nu devin conştiente de apartenenţa lor la specie. Această muţenie a speciei este depăşită sub forma unui

salt — odată cu apariția muncii și a limbii — în genericitatea în sine a existenței sociale. Obiectitualizarea, care apare în locul simplei obiectualități a existenței naturale, implică deja în sine o recunoaștere clară a apartenenței ei generice. Cu cît înaintează socializarea societății, cu atît mai bogate, mai complexe, mai nuanțate, mai mijlocit-legate etc. devin aceste determinații, cu atît mai clar se evidențiază — limitată desigur de vechile contradicții ale dezvoltării, de respectivele etape de dezvoltare — noua genericitate care a încetat să fie mută. Marx însă denumește pe bună dreptate toată această dezvoltare o simplă „preistorie" a societății umane, cu alte ouvinte, a speciei umane. Această preistorie, istoria umanizării omului, a transformării societății în expresie generică adecvată, poate lua sfîrșit numai atunci cînd cei doi poli ai existenței sociale, individul uman și societatea, încetează să acționeze în mod antagonist spontan unul asupra celuilalt, cînd reproducția societății favorizează umanitatea omului, cînd individul se realizează în viața sa socială în mod conștient ca membru al speciei. Acesta este cel de-al doilea mare salt în autodezvoltarea existenței sociale, saltul de la genericitatea în sine la genericitatea pentru sine, începutul adevăratei istorii a umanității, cînd contradicția insuprimabilă din cadrul genericității — cea dintre individ și societatea în totalitatea ei — încetează să mai aibă un caracter antagonist. Dezvoltarea umanității de la existența în sine a speciei la existența ei pentru sine este un proces care se desfășoară în oameni, în ultimă instanță în fiecare individ, ca separare interioară a individului pur particular de acela în care — oricît ar fi el de primitiv, de imperfect — existența pentru sine a speciei luptă pentru supraviețuire. Caracterul definitiv al saltului se relevă în faptul că însuși omul particular este generic, că genericitatea sa care există doar în sine se exprimă deja în acte teleologice, că ea nu mai reprezintă doar o apartenență biologică a exemplarelor individuale la specia din care fac parte. Acest lucru se exprimă în mod necesar în actele de obiectualizare, în care omul produce în mod conștient ceva social, chiar dacă nu are conștiința acestui fapt, după cum a arătat Marx în repetate rînduri referindu-se la activitatea general-socială, cotidiană a oamenilor. Întrucît orice astfel de activitate dobîndește și o expresie lingvistică, obiectualizarea realizată prin această activitate începe să se exprime totodată ca exteriorizare, cu

alte cuvinte, ea dobîndeşte — chiar pe treptele cele mai primitive, chiar la un nivel inferior — caracterul unei autoobiectivări a subiectului. Scopurile, sentimentele, credinţele, capacităţile etc. ale fiecărui om devin pentru el însuşi obiectualizări, apreciate ca pozitive sau negative, care datorită socialităţii lor elementare, datorită caracterului lor comun-elementar, în ciuda tuturor diferenţelor care apar de la bun început, acţionează asupra instituirilor teleologice ulterioare ale subiecţilor.

Toate acestea însă au dus doar la apariţia omului particular ; desigur, acest lucru a avut loc sub forma unui salt care a marcat separarea de genericitatea biologică-mută a vietăţilor din natură. Dar noua genericitate poate apare aici direct ca realitate nemijlocită, numai în sinele ei. Ce-i drept, ea conţine ca posibilitate (subliniem din nou, în sensul dynamis-ului aristotelic) şi o tendinţă care vizează existenţa pentru sine a speciei, dar în această privinţă, caracterul inegal al evoluţiei se manifestă cu o intensitate cu totul deosebită. După cum se ştie, caracterul inegal caracterizează toate şirurile cauzale din societate, formele de realizare a necesităţilor esenţiale variind conform diferenţelor de la nivelul existenţei-întocmai-astfel concrete a împrejurărilor. Nu trebuie neglijat aici faptul că în astfel de inegalităţi ale dezvoltării se manifestă, în general vorbind, ceea ce în procesul de ansamblu are un caracter pur cauzal şi care, cu toate că este pus în mişcare de către instituiri teleologice, nu prezintă în totalitatea sa nici o urmă de teleologie ; de asemenea, faptul că, în mod corespunzător, inegalităţile iau naştere în cadrul unor totalităţi parţiale ca sinteze sociale şi că ele pot exprima influenţa existenţială a instituirilor individuale numai prin intermediul acestor totalităţi parţiale, pe trepte tendenţial avansate în ce priveşte interacţiunea lor cu totalitatea. Exteriorizarea însă prezintă, în ciuda socialităţii ei, în însăşi esenţa ei, de asemenea trăsăturile unei singularităţi, ale obiectivării unei instituiri singulare şi influenţează prin intermediul acestei obiectivări înflorirea individualităţii omului în societate. Acest specific existenţial al exteriorizării determină într-un mod spontan o creştere a acelor medii mobile şi mijlocitoare a căror independenţă relativă, dar în mod concret largă a unora faţă de celelalte, al căror caracter eterogen — care ia naştere în acest mod — duce la o accentuare a inegalităţilor dezvoltării. Este de la sine înţeles că nici aici nu poate fi vorba de ten-

dințe teleologice ale dezvoltării înseși. Caracterul inegal este dat tocmai de șirurile cauzale, atunci cînd acestea au o anumită direcție tendențială, care se impune în mod spontan, în condiții mai mult sau mai puțin eterogene. Ce-i drept, exteriorizarea trebuie să determine toate șirurile cauzale puse în mișcare de ea, să acționeze în sensul dezvoltării sociale de ansamblu ; dar ea este atît de dependentă de actul instituirii individuale care îi dă naștere, încît acționează într-un mod inevitabil asupra subiectului instituirii și devine un factor decisiv al dezvoltării acestuia ca personalitate în toate sensurile, desigur, în funcție de întinderea, multilateralitatea, profunzimea, calitatea ei etc. Datorită acestui moment insuprimabil al instituirii ei din cadrul exteriorizării, caracterul inegal al propriei dezvoltări va fi considerabil mai pronunțat în comparație cu alte procese sociale.

În ciuda tuturor obiecțiilor care se ridică împotriva unei localizări a exteriorizărilor, atît la nivelul domeniilor societății cît și la nivelul etapelor de dezvoltare ale acesteia, este absolut necesar să facem cîteva observații în legătură cu modul în care se răsfrîng acestea în afara procesului material de reproducție al societății. Numai astfel este pus în adevărata sa lumină și își dobîndește locul său în dinamica dezvoltării procesului social momentul acțiunii retroactive asupra individualității subiectului instituirii, moment pe care tocmai l-am subliniat. Abia în următorul paragraf al acestui capitol, pe care l-am dedicat ideologiei, ne vom ocupa în detaliu de această problemă ; elementele ei de bază au fost atinse în treacăt de mai multe ori pînă acum, și constau în aceea că însăși dezvoltarea socială dă naștere în mod necesar existenței în sine a speciei umane ca formă reală a existenței sociale, dar că existența pentru sine a acesteia poate fi produsă de către acest proces obiectiv numai ca posibilitate ; acest lucru este valabil atît la nivelul tuturor etapelor prin care respectivul în-sine devine (sau nu devine) un pentru-sine relativ, dar și referitor la perioada în care are loc marea cotitură care poate duce în mod obiectiv la imperiul libertății. Ne vom ocupa în paragraful amintit mai în detaliu de considerațiile lui Marx referitoare la această chestiune. Acum poate și trebuie spus doar că acest caracter de posibilitate la care se referă Marx indică în același timp ceva exterior sferei în care are loc reproducția materială a speciei umane. Această reproducție materială va constitui întotdeauna — în calitate de „imperiu al necesității" — baza pentru

ceea ce sînt și cum sînt aceste posibilități ; rupte de o atare bază, aceste posibilități ar rămîne doar idei și sentimente neputincioase din punct de vedere practic și lipsite în principiu de orice efect. Însă această dependență absolută și insuprimabilă are un caracter pur negativ : ea anulează eficacitatea socială reală a instituirilor (exteriorizărilor) care vizează într-un mod pur subiectiv o atare existență pentru sine, o atare posibilitate strîns legată de epocă. Determinarea pozitivă, dependența de o situație a instituirilor astfel apărute nu poate crea niciodată mai mult decît un spațiu de acțiune al posibilităților. Acest spațiu este în principiu extrem de mare și totodată extrem de multidimensional. Am subliniat deja că existența pentru sine a speciei umane se raportează în mod obiectiv la ambii poli ai existenței sociale, concomitent la o anumită structură a societății ca totalitate, precum și la conținutul, modul în care indivizii își pot depăși particularitatea. Această acțiune poate fi extrem de diferită în funcție de direcția, nivelul ei etc., și în realitate așa și trebuie să fie.

Dar un spațiu de posibilitate oricît de mare poate părea — nemijlocit pare chiar nelimitat — nu este nicidecum în mod real nelimitat. Simplul fapt că omul, după cum am putut vedea de mai multe ori, este o ființă care răspunde, arată limitele clare ale acestuia, chiar dacă ele par mai extensibile, mai elastice decît sînt de obicei în cadrul existenței sociale. Limitîndu-se deocamdată la transformarea omului particular în genericitate și individualitate autentică, este clar că piedicile puse de existența socială și perspectivele — eventual negative — pe care le conturează ea pentru depășirea acestora dau naștere deja unui cîmp de forțe concret al posibilităților ; chiar în viziunile practic irealizabile, pur utopice de realizare a posibilităților de exteriorizare într-adevăr adecvate omului, aceste posibilități nu sînt în realitatea lor concretă atît de nelimitate cum s-ar putea presupune în mod abstract. Forțele care le limitează sînt pe de o parte acele „întrebări" puse de însăși dezvoltarea obiectivă în raport cu care exteriorizările apar drept răspunsuri și, pe de altă parte, și în strînsă legătură cu aceasta, concrescența obiectualizării și exteriorizării. Exteriorizarea introduce în acest cîmp de forțe, în ciuda elasticității efectelor ei, o tendință a posibilului concret ca principiu spontan de alegere. Din punct de vedere strict psihologic și chiar logic, există, de-

sigur, încă nenumărate posibilități, dar ca exteriorizarea să poată acționa ca atare într-un fel oarecare, ea trebuie să se mişte în cadrul limitelor pe care tocmai le-am arătat ; altfel ea apare drept patologică, adică irelevantă din punct de vedere social.

Considerînd aşadar exteriorizarea subiectului uman ca fiind dependentă social şi elaborată în societate şi avînd totodată o influență asupra particularității care acționează în societate, devine clară marea ei însemnătate pentru evoluția speciei : numai datorită faptului că omul poate fi activ social ca individ doar prin exteriorizările sale, în alcătuirea lor internă şi conținutul lor ca forme de expresie ale persoanei sale se exprimă în modul său de raportare veritabilă față de societatea în care trăieşte. În ce priveşte relația om-societate şi implicit relația individ-genericitate, o problemă decisivă este aceea dacă obiectualizările practicii sale economice şi extraeconomice favorizează, frînează sau opresc complet devenirea sa ca individualitate. În capitolul următor ne vom ocupa în detaliu de această chestiune. Problema înstrăinării, larg dezbătută astăzi, poate fi înțeleasă doar dacă pornim de aici. Anticipînd, trebuie să revenim asupra a ceea ce a fost tratat la un nivel cu totul general, şi anume asupra faptului că exteriorizarea este, ce-i drept, forma generală de neînlăturat a oricărei activități umane, că de aceea la baza ei stă în mod necesar un minimum de socialitate a persoanei care instituie, dar că această genericitate nu este doar un moment dinamic al apariției omului, ci tocmai acel moment care contribuie la determinarea acestui proces de dezvoltare. Toate condițiile obiective ale „imperiului libertății“, ale începutului istoriei propriu-zise a umanității, pot să existe, dar ele rămîn simple posibilități atîta timp cît oamenii nu sînt capabili să exprime în exteriorizările lor o genericitate reală, pozitivă, de conținut şi nu doar una formal-particulară. Marxismul vulgar obişnuieşte să treacă sub o tăcere dispreţuitoare faptul că această dezvoltare se desfăşoară în indivizi. Marx şi Engles au gîndit însă cu totul altfel. Engels spune despre praxisul social în general : „Dar din faptul că voinţele individuale — din care fiecare în parte nu vrea altceva decît ceea ce îi cer constituţia sa fizică şi împrejurările exterioare, în ultimă instanţă economice (fie ale sale personale, fie cele general sociale) — nu realizează ceea ce vor, ci se contopesc într-o medie generală, într-o rezultantă comună, nu trebuie totuşi trasă con-

cluzia că ele urmează să fie considerate nule" [48]. Acest fapt este valabil într-o măsură şi mai mare în cazul pe care îl tratăm aici, unde este vorba de evoluţia interioară a omului către o genericitate autentică, către exprimarea sa activă în vorbirea articulată.

În cele ce urmează vom încerca să caracterizăm acel mediu social prin ale cărui mijlociri, exteriorizările singulare devin eficace în mod nemijlocit social. Acest mediu, viaţa cotidiană a oamenilor, este determinat în mod nemijlocit în însăşi existenţa-întocmai-astfel de actele de exteriorizare ale oamenilor care trăiesc aici. Întrucît aceste acte obiectivează interioritatea oamenilor, chiar atunci cînd această obiectivare este pur verbală, ia naştere — atît pentru omul care se exteriorizează cît şi pentru mediul în care se exteriorizează — o imagine mai mult sau mai puţin clară a esenţei sale personale, care, chiar dacă se mişcă în cadrul unor contradicţii permanente, realizează o continuitate atît a omului însuşi, cît şi a lumii sale înconjurătoare. Desigur, chiar şi procesul biologic de reproducere a organismului dă naştere unui proces continuu. Însă abia prin obiectivare, exteriorizarea dobîndeşte în fiecare om tendinţa de a transforma acest în sine într-un pentru-sine ; acest lucru are loc în cadrul unui proces continuu de autorealizare, proces care poate fi controlat, criticat şi relativ reglementat, aşadar un proces de autocunoaştere. El stă în centrul vieţii omului încă din antichitatea greacă, dar el este în general posibil numai ca urmare a unor astfel de obiectivări. Ideile, sentimentele etc. care rămîn subiective, neobiectivate, nu pot avea decît o continuitate în sine, ca în cazul organismelor care funcţionează prin intermediul unei conştiinţe. Abia prin exteriorizare se obiectivează toate manifestările vieţii pentru omul însuşi care le trăieşte, precum şi pentru semenii săi. Abia prin această obiectivare ambele dobîndesc o continuitate social-umană atît pentru omul însuşi care le realizează, cît şi pentru cei cu care el vine în contact ; abia în această continuitate ia naştere personalitatea omului în calitate de purtător material al acestor acte, atît pentru el însuşi cît şi pentru semenii săi. Complicaţiile care apar aici nu pot fi expuse acum în detaliu, întrucît ele ţin de Etică. Exprimîndu-ne la un mod cu totul general, se poate spune : fiecare individ îşi consideră anumite instituiri proprii ca exprimînd ca-

[48] K. Marx şi F. Engels. *Opere alese*, vol. 2, Editura politică, Bucureşti, 1967, p. 461.

racterul său, iar pe altele ca fiind reacţii accidentale la împrejurările exterioare, aşadar reacţii neintenţionate la care el a fost constrîns etc ; pe de altă parte, ceilalţi oameni cu care acesta vine în contact tratează în acelaşi fel manifestările sale. Faptul că cele două distincţii sînt foarte incert fundate şi că orice om poate trece prin situaţii în care el se comportă cu totul diferit faţă de cum ar fi lăsat de presupus reprezentările sale despre sine de pînă atunci, că asemenea surprize sînt mult mai frecvente atunci cînd este vorba de comportamentul altora, ne arată doar că cunoaşterea omului — exterioară şi interioară — trebuie să rămînă mult mai nesigură decît cunoaşterea materialului natural cu care au de a face oamenii în procesul lor de muncă.

Nesiguranţa de care vorbeam şi care ia naştere în aprecierea manifestărilor oamenilor poate fi înţeleasă adecvat doar din punct de vedere ontologic. Continuitatea biologică şi psiho-fiziologică a vieţii are la bază o continuitate naturală în sine şi, prin urmare, în măsura în care aceasta poate fi izolată existenţial, ea poate fi la fel de bine cunoscută ca orice fenomen natural (ca, de exemplu, comportamentul animalelor). În viaţa cotidiană însă, care ia naştere pe baza actelor de exteriorizare, apare o continuitate de cu totul alt caracter, continuitate care are la bază acte de natură teleologică (obiectualizant-exteriorizate), astfel că substanţa care se conservă în continuitatea procesului vieţii sociale are în mod necesar o natură valorică. La acest nivel de generalitate atribuim unui om pe bună dreptate o substanţă, în timp ce altuia îi negăm sau ne îndoim tocmai de substanţialitatea esenţei sale (desigur, în cazuri concret-individuale, această atribuire are mari posibilităţi de eroare). Deşi astfel de judecăţi se dovedesc foarte adesea, în cazuri concrete, eronate, ele au un punct de plecare întemeiat ontologic în măsura în care substanţa umană autentică, substanţa caracterului uman nu este un dat natural, ci produsul omului însuşi, rezultatul dinamic al tuturor actelor sale de exteriorizare. Pe cît este de adevărat faptul că ansamblul împrejurărilor în care omul acţionează şi la care el răspunde nu sînt create de el însuşi, ci de societate, că aptitudinile fizice şi psihice ale omului sînt date şi nu produse de el însuşi, pe atît este de adevărat că jocul de ansamblu al tuturor acestor factori dă naştere doar unor întrebări la care el însuşi trebuie să răspundă prin decizii alternative, aşadar con-

firmînd, negînd sau adaptîndu-se. Prin urmare, continuitatea pe care o formează actele sale de exteriorizare este, în această privință, produsul propriei sale activități, al propriilor sale decizii ; aici este important de sesizat faptul că orice asemenea decizie, o dată luată, devine pentru cel care o realizează, după realizarea ei, un fapt al vieții sale, tot atît de irevocabil ca orice factor determinat din afară al vieții sale. În actele sale de exteriorizare ulterioare, el pleacă, conștient sau inconștient, și de la acest fapt, desigur din nou prin decizii alternative, întrucît el apreciază respectivul fapt fie ca ceva ce trebuie continuat, fie, dimpotrivă, ca ceva ce trebuie îndepărtat, șters din continuitatea vieții sale. (Desigur, între acești doi poli există în practică o mulțime de trepte intermediare.) Teza marxistă generală după care oamenii își fac ei înșiși istoria, dar nu în împrejurări pe care și le-au ales singuri, este așadar valabilă nu numai pentru omenire în totalitatea ei, nu numai pentru complexele sociale care o constituie, dar și pentru viața fiecărui individ.

Cu aceasta am ajuns din nou la seculara problemă filozofică a libertății. Fără să ne putem ocupa acum în detaliu de această problemă, putem spune totuși că ea poate fi pusă rațional doar cu ajutorul genezei sale ontologice. Am văzut că actele obiectualizatoare ale muncii presupun decizii alternative pentru fundamentarea lor în planul existenței. Privirea noastră de ansamblu — chiar dacă este realizată la un nivel general și concentrat — asupra complexului exteriorizării în cadrul acestor acte, arată nu numai necesitatea unor astfel de decizii alternative, dar, in același timp, funcția lor nouă, care este hotărîtoare în procesul de socializare a societății : repercutarea lor asupra omului instituitor, asupra subiectului deciziei alternative în cadrul obiectualizării. Pe această treaptă a cercetării poate fi stabilit în primul rînd faptul că aceste acte își depășesc de obicei conținutul lor practic nemijlocit. Căci, chiar în cazul acelor acte de muncă luate în sensul limitat al termenului, care urmăresc aparent doar obiectualizarea, apare în mod inevitabil exteriorizarea : întrucît cel care muncește își controlează munca el își apreciază totodată propriul său comportament, îndemînarea mișcărilor sale etc., iar prin evaluarea, verificarea, controlarea propriei munci, el realizează această evaluare a propriului comportament în actele de exteriorizare, aparent diferite de cele de obiectualizare, în realitate însă strîns legate de

acestea. Noutatea complexului de probleme atins acum de noi constă numai în faptul că exteriorizarea se referă la comportamentul uman luat în totalitatea sa, în ultimă instanţă la caracterul uman pe care îl modelează, în timp ce în cazul repercusiunilor corespunzătoare asupra subiectului în munca propriu-zisă, nu este vorba în majoritatea cazurilor decît de corectarea aşa-zis tehnică a unor modalităţi specifice de a proceda. Desigur, la o cercetare mai atentă, această distincţie se dovedeşte a nu fi absolută. Căci, pe de o parte, exteriorizarea în muncă se poate referi la caracterul omului în totalitatea sa, de exemplu la perseverenţa în rezolvarea unor sarcini dificile, la hărnicie, curaj în vînarea unor animale primejdioase etc., pe de altă parte, există nenumărate cazuri în viaţa cotidiană a oamenilor, care sînt exterioare muncii propriu-zise şi în care exteriorizarea aduce doar un fel de corecţie tehnică unor modalităţi specifice de a proceda. Aşadar, nici aici nu poate fi trasă o graniţă metafizic exactă, deşi ea există neîndoielnic ca tendinţă, întrucît în cadrul diferitelor domenii ale vieţii are un caracter predominant în actele teleologice ale oamenilor, în majoritatea deciziilor, fie momentul obiectualizării, fie cel al exteriorizării. O graniţă precisă nu poate exista nicăieri, tocmai din cauza legăturii indisolubile a acestor date, în ciuda diferenţei dintre ele.

Repetatele confuzii care se ivesc în înţelegerea acestui complex de probleme se datorează faptului că judecata, chiar cea ştiinţifică (aceasta adesea în modul cel mai hotărît), consideră că la baza separării noţiunilor stă posibilitatea separării în planul existenţei a ceea ce în fapt este inseparabil. Aşa se întîmplă pe treptele cele mai elementare unde raporturile reale sînt mai vizibile decît în domeniile mai dezvoltate, mai complicate prin diviziunea socială a muncii şi prin diferenţierea socială. Cît de des nu este ignorat în cazul muncii momentul exteriorizării, dar mai ales cel al obiectualizării în cazul formelor de viaţă care nu conţin nemijlocit acest schimb de substanţe cu natura, falsificîndu-se astfel structura acestor acte înţelese în mod abstract, independent unul de celălalt ! Aceste falsificări reies cu atît mai clar cu cît ne găsim pe o treaptă mai dezvoltată a diviziunii sociale a muncii, datorită devenirii independente a uneia dintre componentele inseparabile. Să ne gîndim numai la dilema dintre etica convingerilor *(Gesinnungsethik)* şi etica consecinţei *(Folge-*

ethik) pusă atît de frecvent, în zilele noastre, în centrul considerațiilor etico-politice, de exemplu la Max Weber. Este clar fiecăruia care a urmărit analiza noastră de pînă acum că aici este vorba doar de o opunere mecanic-metafizică, exclusivă a exteriorizării și obiectualizării în cadrul anumitor acte etice, dar că, chiar în acele cazuri extreme în care unul din momente pare să dispară, acest lucru se dovedește a fi doar o aparență. Chiar un reprezentant atît de fanatic al relevanței exclusive a convingerii cum este Kant este silit de îndată ce ajunge să vorbească de fenomene etice într-o oarecare măsură concrete, să reintroducă, printr-o ușă dosnică, în dialectica etică, consecințele. Hegel a indicat deja într-un mod categoric caracterul fragil al acestei opoziții, datorită simțului său spontan al realității, fără să vadă în mod limpede problema în specificul ei existențial[49]. Totuși, această opoziție revine tot mereu în diferitele dezbateri etice și este o piedică serioasă în calea străduințelor de a înțelege etica drept parte componentă organică a dezvoltării umanității în direcția unei specii umane existente pentru sine, implicit în calea înțelegerii sociale a individualității și, totodată, a unei înțelegeri umane a socialității. Reliefarea ontologică a acestei conexiuni dintre obiectualitate și exteriorizare nu exclude, desigur, admiterea existenței unor conflicte concrete între ele. Aceste conflicte pot chiar să devină semne caracteristice tipice ale anumitor perioade (vom vedea în următorul capitol cum acest lucru devine vizibil în fundamentarea eticii). Aceste conflicte, însă, își dobîndesc profunzimea și acuitatea tocmai din unitatea ontologică a celor două, în calitate de momente ale unuia și aceluiași proces, în unul și același om. În dezvoltarea socială un caz frecvent este tocmai acela în care contradicțiile dintre motive strîns legate între ele dau naștere unor conflicte importante, bogate în consecințe.

Socializarea societății, retragerea granițelor naturii se realizează din punct de vedere material-nemijlocit prin totalitatea socială a actelor de obiectualizare. Cu cît mai multe obiecte și relații între obiecte sînt transformate în obiectualizări și sînt inserate în sistemul acestor obiectualizări, cu atît mai categoric se detașează omul de starea naturii, cu atît mai mult existența sa este o existență

---

[49] Hegel. *Principiile filozofiei dreptului,* Editura Academiei R.S.R., București, 1969, § 118, p. 141—142.

socială și tendențial-umană. Dacă vorbim de caracterul tendențial al acestui proces, acest lucru nu trebuie înțeles ca o concesie făcută acelor concepții, după părerea noastră false, care văd în caracterul inegal al dezvoltării, în frecventele regresiuni spre stări desemnate pe drept cuvînt ca inumane, tendințe care anulează, fie chiar numai temporar, progresul pe calea apariției speciei umane. Această dezvoltare este în mod obiectiv necesară, irezistibilă, desigur doar în măsura în care este vorba de existența în sine a societății și, în cadrul acesteia, a existenței umane. Limbajul cotidian (precum și filozofiile cotidiene care-l utilizează) folosește, și după toate aparențele pe bună dreptate, pentru caracterizarea unor asemenea fenomene, expresii ca „animalic", „inuman" etc. Dar la o examinare ontologică, imparțială a acestor fenomene, vedem că este vorba doar de o exprimare metaforică. De exemplu, cruzimea : ea este ceva social-uman și nicidecum animalic. Animalele nu cunosc cîtuși de puțin cruzimea ; atunci cînd tigrul atacă și sfîșie o antilopă, în el acționează aceeași necesitate generic-biologică care face ca antilopa respectivă să pască și să rumege în mod „pașnic" și „nevinovat" plante vii. Cruzimea, și odată cu ea orice formă de inumanitate, fie ea de natură social-obectivă sau existînd doar ca sentiment al unui subiect, provine exclusiv din realizarea unor acte teleologice, a unor decizii alternative condiționate social, așadar din obiectualizările și exteriorizările omului care acționează social. (Această situație ontologică fundamentală nu este afectată cu nimic de faptul că oamenii apreciază la ei înșiși și la ceilalți ca avînd un temei natural, îndeosebi modurile de obiectualizare și exteriorizare bine fixate). Însă aceste acte pot apărea în masă și pot deveni eficiente pe plan social numai atunci cînd sînt determinate direct sau indirect de către dezvoltarea economică (fie de către necesitatea economică nemijlocită sau ca încercare de a răspunde politic unei faze de tranziție economică, adesea neînțeleasă). Resurecția sclaviei în epoca modernă, „acumularea primitivă" sînt exemple care ilustrează la fel de bine prima situație, după cum perioada hitleristă o ilustrează pe cea de a doua. Desigur, recunoașterea socialității acestor inumanități, a faptului că ele țin de dezvoltarea umanității, nu trebuie să ducă la slăbirea criticii social-umane, a respingerii categorice a unor atari fenomene. Căci aceste complexe fenomenale țin într-adevăr în mod necesar de

apariţia speciei umane în sine, dar în acelaşi timp ele trebuie tot atît de necesar depăşite ca obstacole ce stau în calea existenţei sale pentru-sine. Numai cercetarea ontologică adecvată a conexiunilor obiective reale relevă spaţiul de acţiune real în care se poate acţiona pentru depăşirea socială a unor atari complexe de fenomene. Dacă cruzimea ar fi un atribut datorat originării noastre în regnul animal, atunci ea ar trebui să fie acceptată ca un dat biologic, la fel cum este acceptată de exemplu necesitatea naşterii sau a morţii organismului. Dar în calitate de consecinţă a instituirilor teleologice, ea face parte din lungul şir de fenomene din dezvoltarea umanităţii care prin însăşi existenţa lor instituie social căi şi metode de depăşire a lor ; desigur ea face acest lucru numai ca posibilitate.

Pentru scopurile pe care le urmărim aici, cazul citat constituie numai un exemplu. Căci ideea fundamentală, şi anume legătura şi în acelaşi timp opoziţia dintre genericitatea în-sine şi pentru-sine, poate fi prezentată în mod adecvat abia în Etică. Faptul că în capitolul următor ne vom referi la cîteva aspecte ale acestui complex de probleme, nu înseamnă însă că el ar putea fi înţeles în mod corespunzător în cadrul unei ontologii generale a existenţei sociale. Ceea ce ne interesează acum este funcţia pe care o îndeplineşte obiectualizarea, şi îndeosebi exteriorizarea, dintr-o perspectivă ontologică generală asupra existenţei sociale. De aceea este necesar ca ele să fie acum cercetate în calitate de părţi componente ale unui domeniu, din păcate puţin luat în seamă de către marxişti : este vorba de viaţa cotidiană a omului. Dacă ne limităm la cele mai generale, mai tipice conexiuni dintre dezvoltarea obiectivă şi reacţia maselor faţă de aceasta, limitare metodologică de la sine înţeleasă în cazul cercetării unor raporturi economice şi chiar general-istorice, atunci în multe cazuri se iveşte impresia unei legături prea simple, lineare între cele două (în ciuda expunerilor lui Marx, în principiu clare şi exhaustive), impresie de pe urma căreia a profitat, fiecare în felul său, atît marxismul vulgar cît şi critica burgheză a marxismului. Am evidenţiat în repetate rînduri că cei doi factori cunosc în viaţa, în existenţa fiecărui om o înlănţuire concretă, bogată în interacţiuni şi contradicţii. În paragraful următor al acestui capitol, care tratează problema ideologiei, vom încerca să analizăm determinaţiile specifice, hotărîtoare, care apar în legătură cu

această problemă şi care prezintă o importanţă decisivă pentru evenimentele economice şi social-istorice. Acum sîntem în pragul tratării lor concrete, şi tocmai de aceea este posibil să aruncăm o lumină ceva mai clară asupra acestui strat mai îndepărtat, mai adînc, fundamental şi mediator, care este sfera vieţii cotidiene ; desigur, acest lucru îl vom face nu prin referire la totalitatea extensivă şi intensivă a acesteia, ci doar la acele aspecte care vizează problemele medierii, probleme care ne interesează aici în mod deosebit.

Am schiţat mai devreme modul în care diferite tipuri de instituiri teleologice se repercutează asupra persoanei instituitoare. Desigur aici nu trebuie să ne oprim la individul izolat în mod artificial. Căci din punct de vedere ontologic el este ca atare, ca „om“ al psihologiei, în ultimă instanţă produsul unei abstracţii. Din punct de vedere concret, el îşi desfăşoară activitatea într-un loc oarecare, iar actele sale de muncă presupun un colectiv în a cărui viaţă ele converg ; el trăieşte şi acţionează în această comunitate, ca membru al unei familii, indiferent dacă educă sau este educat ş.a.m.d. Viaţa reală a oamenilor, de obicei mai mult sau mai puţin mediată, nu se desfăşoară numai la un nivel general, al societăţii luată ca întreg ; viaţa lor nemijlocită are drept temei de desfăşurare cîteva mici comunităţi de acest gen. Desigur că am unilateraliza şi am denatura faptele reale dacă am izola această legătură a omului cu viaţa întregului, cum se face uneori în cercetările sociologice particulare. Pe treptele de început ale socializării, s-a întîmplat desigur adesea ca această izolare să fie pentru o mare parte a societăţii starea normală ; au existat de exemplu multe sate sau chiar mici oraşe care au aflat tîrziu sau n-au aflat niciodată despre marile evenimente ale timpului lor. Socializarea societăţii constă nu în ultimul rînd în faptul că această stare de lucruri încetează şi că întreaga societate este străbătută de un curent permanent şi omniprezent de opinii, luări de poziţie etc. Importanţa fundamentală a vieţii cotidiene a oamenilor în reproducţia întregului constă tocmai în faptul că, pe de o parte, în ea au loc mişcări de la centru spre periferie, prin care aceasta din urmă este atrasă în încercările de rezolvare a marilor probleme ale societăţii, declanşînd la nivelul periferiei diferite reacţii faţă de aceste probleme ; pe de altă parte, nu numai că aceste reacţii ale periferiei se răsfrîng asupra centrului, asupra

întregii societăți, dar, odată cu aceasta, acele probleme deosebite care preocupă comunitățile mai mici, locale, se propagă „în sus", revendicînd luări de poziție față de ele. Am ocolit aici pe cît am putut expresia „informație", devenită astăzi un fetiș. Căci informația devine factor social numai în măsura în care declanșează luări de poziție; faptele care sînt luate pur și simplu la cunoștință au această semnificație cel mult potențial, ca eventuali factori declanșatori ai unor luări de poziție ulterioare.

Această circulație în dublu sens a luărilor de poziție pare să constituie cel mai important complex de probleme al vieții cotidiene. Din cînd în cînd se mai fac cercetări asupra influențelor care se propagă de la centru spre periferie (adesea ele se referă la modul cum bunurile culturale s-au „scufundat", adică cum mesajul lor s-a propagat de de „sus" în „jos"). Însă mișcarea opusă a rămas complet necercetată, în principal deoarece aristocrația științifică a savanților este cît se poate de înclinată să trateze aceste influențe ca neimportante, să considere că tot ce este gîndit, simțit și trăit „jos" ar fi doar un efect al impulsurilor venite de „sus". Fără să putem discuta detaliat de exemplu faptul că pentru artă impulsurile existente inițial ca nevoi cotidiene, ca probleme de viață exprimate într-un mod rudimentar, ca elemente și tendințe primitive au jucat adesea un rol hotărîtor, aș dori să arăt aici ceea ce am schițat la timpul său în *Estetica* [50]. Este vorba de faptul că astfel de luări de poziție practic-cotidiene față de chestiunile arzătoare ale timpului respectiv circulă neîntrerupt încolo și încoace, de „sus" în „jos" și de „jos" în „sus", că — de aceea — nu doar acțiunea stimulativă pe care o exercită unele nevoi insuficient conștientizate asupra celor mai importante obiectivații ale vieții sociale poate deveni mult mai importantă decît este ea considerată de obicei, dar însăși viața cotidiană este mult mai puternic îmbibată de anumite obiectivații, valoroase sau nevaloroase, progresiste sau reacționare etc. decît ar lăsa să se presupună cunoașterea directă a „izvoarelor" lor. Dacă cineva își exprimă eventual mirarea în legătură cu faptul că o astfel de circulație are loc chiar în societățile slab dezvoltate, i se poate răspunde foarte simplu : chiar și cel mai însemnat gînditor, politician, artist etc. trăiește personal o viață cotidiană ale cărei probleme îl asaltează neîncetat prin

[50] G. Lukács. *Estetica*, vol. 1, Editura Meridiane, București, 1972, p. 276 și urm.

evenimentele de zi cu zi din bucătărie, camera copiilor, piață etc. ; toate acestea îi devin prezente și declanșează în el decizii, chiar și de natură spirituală.

Marx atrage atenția asupra acestei chestiuni, arătînd că economiștilor li se reproșează de obicei incapacitatea de a sesiza momentele individuale în unitatea lor. El spune referitor la aceasta : „Ca și cum această rupere în bucăți a întregului unic nu ar fi pătruns din sfera realității în textele manualelor, ci invers, din textele manualelor în sfera realității“ [51]. Am subaprecia importanța acestei observații dacă am înțelege-o pur și simplu ca o critică în cadrul științei economice, adusă unor false reprezentări din economie. Noi credem că atunci cînd Marx vorbește de realitate în opoziție cu manualele, el se referă la concepțiile larg răspîndite ale vieții cotidiene, concepții chemate la viață de modul de manifestare nemijlocit, de masă, cotidian al economiei capitaliste și care pe atunci treceau neobservate, fără să fie examinate direct în „manuale“. Acest fenomen are o mare răspîndire în toate științele. De obicei însă, el este observat și studiat numai retrospectiv, referitor la epoci istorice foarte îndepărtate. Vorbind despre diferența dintre legile realității pămîntești (sublunare) și cele ale lumii astrale (supralunare), vechii greci porneau de la un mare număr de trăiri din viața cotidiană legate de lumea difuză și variată, dominată de întîmplări, haotică, de aici de „jos“, în opoziție cu mișcarea legică simplă, clară, sistematică a lumii de „sus“. Această prejudecată provenită din viața cotidiană nemijlocită a fost atît de puternică încît ea a constituit într-o oarecare măsură premisa apriori pentru toate reprezentările asupra acestor sfere, astfel încît pînă și învățații porneau în cercetările lor științifice de la acest dualism ca de la o situație fundamentală a realității (și nu ca de la niște trăiri condiționate de epoca lor). La fel stau lucrurile și în problema mișcării, problemă în care nici măcar Aristotel n-a putut să se debaraseze de concepția motorului nemișcat ; el se luptă cu această problemă, înșiră una după alta ipoteze în sine ingenioase, dar nu ajunge niciodată să se îndoiască de premisa fundamentală. Aceste două reprezentări se leagă, desigur, în ultimă instanță, de nivelul de dezvoltare al forțelor de producție din acea vreme, care determina un anumit mod de realizare a schimbului de substanțe cu

---

[51] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 23.

natura, ale cărui experiențe pătrundeau apoi în viața cotidiană și în lumea ei de reprezentări, astfel că o anumită imagine nemijlocită a lumii era considerată de oameni drept adevărul ei irevocabil. Abia transformarea radicală a schimbului de substanțe cu natura a deschis drum examinării critice a unor atari concepții adînc înrădăcinate în viață și care de obicei stăruie o perioadă foarte îndelungată în conștiința oamenilor (și, într-o oarecare măsură, chiar în știință). Să ne gîndim de exemplu ce luptă grea au avut de dus științele naturii în timpul Renașterii și după aceea împotriva reprezentărilor aristotelice asupra lumii, cît de greu au dispărut acestea din conștiința oamenilor. În secolul al XVIII-lea persista încă reprezentarea unei mișcări în cercuri largi a universului astronomic, ca și cum Dumnezeu ar fi tras „ceasul lumii", punîndu-l într-o mișcare ce s-ar desfășura apoi, desigur, într-un mod strict legic.

Dezvoltările de acest gen nu constituie, cum se susține în general, o chestiune pur internă a științelor. Căci originea unor cotituri radicale în acest domeniu, cauzele hotărîtoare ale conservării sau transformării acestor concepții rezidă, firește, în schimbul de substanțe cu natura, în cunoștințele cele mai importante, provenite din acest schimb, asupra conexiunilor naturale, în materia însăși. Noi credem însă că determinarea cauzală nu decurge atît de linear, de univoc, cum pare a fi la prima vedere. Desigur, rezultatele obținute aici exercită o înrîurire puternică asupra „concepției despre lume" a cotidianului, însă „lumea" și „concepția despre lume" a cotidianului au o mare influență asupra modului în care aceste rezultate funcționează ca premise mentale ale obiectualităților în cadrul schimbului de substanțe cu natura. Este adevărat că în muncă și cu atît mai mult în științele care se nasc din ea, obiectualizările își pierd foarte curînd caracterul lor izolat de instituiri particulare și se asociază în conexiuni ordonate, în sisteme. Acest lucru este posibil și necesar numai datorită caracterului lor — pe care l-am menționat în repetate rînduri — concomitent obiectivant și generalizator. Se înțelege, de asemenea, de la sine că sintezele care iau naștere în felul acesta acționează într-un mod favorabil asupra praxisului. Însă caracterul fundamental al acestui tip de instituire ar fi ignorat dacă am înțelege aceste funcții ale sale ca avînd valabilitate doar în acest domeniu particular. Dimpotrivă, ține de esența

oricăror instituiri de acest fel, deci şi de cele proprii limbii, faptul că ele trebuie să se răsfrîngă peste tot în asemenea direcţii. Aşadar, obiectualizările şi exteriorizările care se leagă de acestea au un efect similar asupra vieţii cotidiene ca şi asupra schimbului de substanţe cu natura, şi anume pe cel de generalizare, de sistematizare a mediului uman, relevant din punct de vedere faptic şi afectiv, într-o „lume" a cărei imagine mentală şi afectivă dobîndeşte în conştiinţa oamenilor caracterul unei „concepţii despre lume". (Punem ambele expresii în ghilimele pentru a atrage atenţia asupra faptului că „lumea", constituie în mod obiectiv doar o parte mai mult sau mai puţin întîmplătoare a adevăratei totalităţi a speciei umane, în timp ce „concepţia despre lume", atît din acelaşi motiv cît şi datorită caracterului nemijlocit al cotidianului, poate avea numai în germene, numai tendenţial caracterul unei concepţii despre lume.) Cu toate acestea, atît originalul cît şi imaginea deţin, de obicei, o mundaneitate pronunţată ; desigur, „lumile" pot şi trebuie să aibă — în funcţie de epocă, structura de clasă etc. — întinderi foarte diferite, iar „concepţiile despre lume", posibilităţi foarte diferite de apropiere faţă de realitatea obiectivă. „Lumea" cotidianului se deosebeşte de cea a muncii înainte de toate prin faptul că în ea componenta exteriorizării din instituiri joacă — atît extensiv cît şi intensiv — un rol mult mai mare. Personalitatea omului se formează în mod obiectiv în primul rînd în practica muncii, însă ţine de esenţa vieţii umane ca tendinţele către existenţa pentru-sine şi către conştientizarea de sine să se reliefeze, de regulă într-un mod pronunţat, nemijlocit, în sfera cotidianului, a activităţii omului ca întreg. La aceasta se adaugă ceea ce duce la intensificarea în general a acestor tendinţe, la introducerea la nivelul urmărilor lor a unei problematici amplificate — faptul că critica pe care faptele obiective o aduc instituirilor umane este mult mai slabă, mai nesigură în viaţa cotidiană decît în muncă. Acest lucru se leagă de un fapt cunoscut nouă de mult, şi anume de deosebirea dintre instituirile din cadrul schimbului de substanţe cu natura şi cele care urmăresc schimbări în comportamentul altor oameni. Acest control mai slab, această mai slabă „rezistenţă a materiei" are însă urmarea importantă că viziunile false, prejudecăţile şi reprezentările eronate asupra realităţii etc. pot avea o longevitate mult mai mare în viaţa cotidiană decît în muncă. Nici o

unealtă nu ar suporta, de exemplu, tratamentul pe care în multe familii, cu toate traumele sufletești, îl suportă femeile și copiii. Există chiar o deosebire ontologică între situația în care obiectul instituirii funcționează doar ca obiect și cea în care el reacționează la rîndul său la obiectualizări prin alte obiectualizări (exteriorizări).

Această deosebire nu trebuie însă exagerată unilateral. În primul rînd, trebuie să avem în vedere faptul — la care ne-am referit deja de cîteva ori — că reacția exactă a obiectelor față de tratarea lor corectă sau eronată apare întotdeauna redusă la scopul obiectiv nemijlocit al muncii. Ceea ce gîndește muncitorul în plus și nu se referă la praxisul muncii, nu are nici o influență asupra acesteia. Iată de ce reprezentările magice etc., care însoțesc la început procesul muncii, pot să se mențină ca obișnuințe milenii de-a rîndul. De îndată ce abandonăm domeniul muncii înțeles într-un sens strict material, avem în față o situație care prezintă foarte multe similitudini cu cotidianul din afara muncii. Căci, în măsura în care obiectul unor atari instituiri, nefundate pe realitate, sînt obiecte naturale și nu alți oameni, așa cum se întîmplă de cele mai multe ori în viața cotidiană, „rezistența" este și mai slabă. În cazul în care obiectul instituirilor sînt oameni, apar de obicei, atunci cînd au loc transformări ale condițiilor materiale, reacții de respingere a instituirilor tradiționale nefundamentale, pe cînd în primul caz obiectele naturale rămîn complet neutre față de aceste transformări. Observarea unor trăsături comune de acest gen prezintă importanță din două motive. În primul rînd deoarece, cum am putut vedea de nenumărate ori, orice practică umană se desfășoară în împrejurări în care subiectul instituitor este constrîns la decizii alternative, deși el, în principiu, nu poate cuprinde cu privirea toate premisele, consecințele etc. ale acestora. Și, întrucît, ca urmare a caracterului obiectualizat-exteriorizat al instituirilor teleologice umane, deciziile concrete nu sînt dependente de o situație, cum se întîmplă cu activitatea organismelor care funcționează pe baza unei anumite conștiințe, ci acestor instituiri le sînt inerente de la bun început tendințe către generalizare care acționează într-un mod spontan-necesar în direcția conștientizării acțiunii individuale ca moment al unei „lumi", conștiința oamenilor care acționează astfel nu poate să se mărginească, îndeosebi în cazurile care revin în mod normal, la simpla constatare a faptului că nu cunoaște un

lucru, ci trebuie să încerce să insereze mental lucrul acesta, cu orice preţ, în „lumea" sa. Faptul că această inserare s-a realizat la început şi mult timp după aceea într-un mod preponderent „magic-mistic" a dus adesea la apariţia unor interpretări ontologice false. Nu ne putem ocupa aici mai îndeaproape de criticarea acestor concepţii, indiferent dacă este vorba de cele care opun într-un mod rigid-mecanic perioadele magice celor ştiinţifice, sau de cele care glorifică idealizînd încercările primitive de a domina magic realitatea. Din punct de vedere ontologic general, putem face constatarea că, datorită caracterului nelimitat — atît extensiv cît şi intensiv — al lumii obiectuale, acest orizont al necunoscutului este prezent în orice practică, chiar pe treptele ei cele mai dezvoltate, că prin urmare problema generală nu-şi pierde această generalitate a sa. Acest lucru se explică şi prin aceea că orice problemă care a stat în faţa umanităţii — chiar dacă ea a fost rezolvată aproximativ complet în decursul timpului — se prezintă iniţial întotdeauna ca problemă necunoscută, iar prima apropiere de ea are loc prin includerea ei, cu ajutorul analogiilor în această lume deja stăpînită mental, ca ceva de acum încolo cunoscut. Goethe spunea pe bună dreptate : „Omul trebuie să persiste în credinţa că neînţelesul poate fi înţeles ; altfel nu ar mai cerceta" [52]. Faptul că vechile analogii naive sînt înlocuite tot mai mult de cunoaşterea conexiunilor cauzale ne arată doar progresul uriaş pe care îl face cunoaşterea umană, dar nu anulează acest fapt ontologic fundamental.

Instrumentul mental de o importanţă hotărîtoare al acestui proces este dezantropomorfizarea, mai bine zis tendinţa dezantropomorfizantă a gîndirii umane. Această tendinţă provine din caracterul obiectualizant al muncii (şi al limbii), din apariţia omului odată cu abandonarea acelei dependenţe în raport cu o situaţie dată, proprie reacţiilor animale faţă de mediul înconjurător. Ca întotdeauna în asemenea complexe de probleme, această tendinţă dezantropomorfizantă este observată şi recunoscută de obicei abia pe treptele ei cele mai dezvoltate (matematica). Dacă abordăm însă şi această chestiune în perspectivă ontologic-genetică, atunci constatăm că tendinţa spre dezantropomorfizare apare încă din momentul în care

---

[52] J. W. Goethe. Werke, Cotta Jubiläumsausgabe, XXXIX, S. 70.

omul descoperă independența obiectelor praxisului său (a obiectulizărilor sale), independența naturii, proprietăților, conexiunilor şi raporturilor lor față de conştiința, cunoaşterea, voința sa etc. Faptul că această descoperire apare în muncă, la început fără cunoaşterea propriei activități, nu afectează cu nimic această stare de lucruri, ci confirmă părerea lui Marx — citată adesea de noi — după care oamenii pot realiza chiar acte conştiente fără să ştie că fac acest lucru.

După cum am văzut, dezantropomorfizarea presupune obiectualizarea. Cu alte cuvinte, actele dezantropomorfizante primesc întotdeauna o formă obiectualizată, abia aceasta făcînd posibilă aplicarea lor, dezvoltarea lor mentală. În modul acesta iau naştere în matematică, geometrie, tehnica rațională, logică etc., aparate conceptuale cu ajutorul cărora pot fi supuse cunoaşterii dezantropomorfizante domenii tot mai largi. Fără îndoială, ar fi ridicol să ne îndoim că în această privință s-au făcut progrese mari. Este necesar totuşi să examinăm într-un mod critic din punct de vedere ontologic şi această stare de lucruri. Şi anume, este vorba de criticarea iluziei că invenția, aplicarea din punct de vedere tehnic corectă a aparatelor conceptuale pe care tocmai le-am amintit ar constitui deja o garanție pentru realizarea tuturor celorlalte instituiri în calitate de acte dezantropomorfizante. Nu se poate contesta, desigur, că asemenea aparate conceptuale dezantropomorfizează în-sine şi pentru-sine obiectele reflectate de ele. Trebuie adăugat însă numaidecît că acest lucru se referă doar la realizarea tehnică a actului, actul însuşi putînd — în ciuda acestor realizări tehnice — să rămînă antropomorfizant sau, cel puțin, să păstreze ca părți componente importante unele determinări antropomorfizante esențiale. Istoria gîndirii umane oferă tot mereu exemple despre modul cum din elemente dezantropomorfizante poate lua naştere un complex de idei antropomorfizant. Să luăm de exemplu dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu. Din punct de vedere imanent logic, ea este construită corect. Faptul că existenței i se atribuie în mod fals ontologic (prin antropomorfizare) un caracter valoric şi, respectiv, o scară valorică a perfecțiunii, nu afectează cu nimic logica construcției, în schimb însă o anulează în întregime. Şi mai elocvent este exemplul metodologic al astrologiei, pe care l-am mai citat deja. În ea întreaga „tehnică" este dezantropomorfizantă, atît observațiile as-

tronomice cît şi expresia matematică a conexiunilor observate. Antropomorfizantă este „doar“ presupunerea de la care se porneşte, şi anume aceea că între soarta indivizilor şi respectiva configuraţie a lumii astrale ar exista în general vreo legătură. Acest „amănunt“ este suficient însă pentru a pune tot aparatul matematic al astrologiei în serviciul spiritual al unui antropomorfism extrem. Aşadar, simpla elaborare a unor forme de gîndire dezantropomorfizante nu este suficientă pentru a îndrepta gîndirea umană pe un făgaş real dezantropomorfizant. Abia atunci cînd interogaţia centrală asupra a ceva pînă atunci necunoscut vizează natura reală, existenţială a obiectului, poate fi învinsă cu adevărat, în cadrul actului total, căutarea antropomorfizantă de analogii. Pentru aceasta însă este necesară examinarea ontologică a acestei interogaţii centrale.

Acesta este însă un proces foarte complicat, care se desfăşoară inegal. Şi aici, în însăşi această inegalitate a dezvoltării iese la iveală faptul că ea — deşi are, cel puţin ca tendinţă şi în ciuda tuturor neuniformităţilor, o anumită direcţie — nu prezintă nicidecum un caracter teleologic. În problema pe care urmează să o tratăm acum, de aici rezultă faptul că, pe de o parte, unele momente care joacă un rol hotărîtor în cadrul dezvoltării pot deveni în anumite condiţii factori inhibatori iar că, pe de altă parte, aceeaşi dezvoltare poate elibera forţe care pot complica, incomoda sau frîna dezvoltarea lineară a tendinţei de bază, forţe care totuşi în totalitatea existenţei lor aparţin celor mai importanţi factori promotori ai acestei dezvoltări. Şi cu aceasta am ajuns la cel de-al doilea punct al expunerii noastre. Pînă acum am urmărit actele obiectualizante ale omului doar ca atare, în răsfrîngerile lor obiective. Aceste acte sînt însă, totodată, după cum ştim, într-un mod inseparabil acte de exteriorizare care acţionează în acest proces de obiectivare asupra subiectului instituirii. Fiind compusă din indivizi particulari, specia umană nu se poate reproduce doar la un nivel social-general, ea nu poate fi doar reproducţia acelor unităţi sociale care o compun, ci concomitent şi primordial reproducţia nemijlocită a indivizilor particulari. Reproducţia umană a indivizilor se deosebeşte de reproducerea biologică a organismelor nu numai prin aceea că ea se realizează pe baza instituirilor teleologice, dar şi prin consecinţele acestora, şi anume prin faptul că aceste instituiri acţionează în direcţia per-

fecționării subiectului, că subiectul se percepe pe sine ca subiect propriu-zis al acestui proces, poate să se realizeze pe sine și astfel să devină un factor hotărîtor în apariția unei specii existente pentru-sine și care a încetat să fie mută. În ce privește însă problema care ne preocupă acum, apare aici o nouă complicație. Căci între gîndirea dezantropomorfizantă și formarea subiectului ca personalitate există, după toate aparențele — cel puțin nemijlocit — o contradicție. Încă Goethe ne-a atras atenția asupra faptului că noi nu știm niciodată cît sîntem de antropomorfizanți. De îndată ce ne apropiem însă de esența chestiunii, ies la iveală desigur și contratendințele. Cea mai importantă dintre ele se evidențiază atunci cînd luăm în considerare faptul că perechea de contrarii dezantropomorfizare-antropomorfizare nu este nicidecum sinonimă cu perechea obiectivitate-subiectivitate. La fel de puțin adevărat este că dezantropomorfizarea s-ar îndepărta de principiile dezvoltării omului ca om și ar constitui o noțiune opusă umanității, după cum susțin adesea iraționaliștii : dimpotrivă, ea este o condiție și un vehicul din cele mai importante în procesul umanizării omului. Am văzut mai sus modul în care concepte, categorii dezantropomorfizante pot fi puse în serviciul unei tendințe fundate doar subiectiv. Este de asemenea posibilă și situația inversă ; prin categorii dezantropomorfizante să se atingă o anumită obiectivitate în reflectarea și prelucrarea mentală a realității ; altfel nici nu ar fi posibilă o orientare reală în existența socială. Căci există conexiuni la nivelul ei, și în primul rînd în economie, care pot fi exprimate cel mai adecvat în formă matematică, dar, pe de o parte, aplicabilitatea ei este mai limitată decît, de exemplu, în fizică, iar pe de altă parte, imperativul permanentei raportări la calitatea, la particularitatea social-istorică este mult mai strict decît în cazul fenomenelor naturale pure. Obiectivitatea este tocmai orientarea gîndirii către în-sinele obiectelor și conexiunilor acestora, fără adaosuri și proiecții subiective, în-sine de care țin atît calitatea cît și cantitatea. Modul de realizare al acestei obiectivități depinde, așadar, de structura obiectelor a căror existență în-sine trebuie sesizată, de adecvarea tipului de instituire în raport cu această structură.

Este clar prin urmare că actele obiectualizante trebuie să aibă alte rezultate atunci cînd se îndreaptă spre simple obiecte și nu spre obiectualizări. Această diferență se am-

plifică în viața cotidiană, unde caracterul de exteriorizare al oricărui act de obiectualizare devine mai important din punct de vedere ontologic. Căci aici nu este vorba numai de modul cum acționează acest act asupra lumii exterioare, umane și obiectuale, ci și de faptul dacă și în ce măsură acesta întărește sau slăbește, favorizează sau frînează existența personală — atît interioară cît și exterioară — a subiectului instituirii. În felul acesta a fost enunțată o distincție importantă, care însă nu trebuie nici de această dată denaturată printr-o exagerare unilaterală. Căci, pe de o parte, constatăm că orice act obiectualizat, chiar cel din cadrul muncii, este determinat în ultimă instanță de interese, nevoi etc. ; ceea ce caracterizează acest act în calitate de element de bază al existenței sociale nu este absența interesului, ci faptul că acesta — pentru a fi optim satisfăcut — trebuie să fie totuși supendat în timpul pregătirii și realizării muncii, cu toate că pune în mișcare actul muncii. Această structură este valabilă, desigur, întotdeauna și referitor la actele vieții cotidiene, chiar dacă în ele predomină exteriorizarea. Căci cu orice act de exteriorizare se urmărește realizarea unui anumit scop și, de aceea, momentul suspendării interesului în timpul pregătirii și realizării lui nu poate lipsi, în principiu, niciodată cu totul, presupunînd, desigur, că nu este vorba de manifestări patologice. Hegel obișnuia să spună : nu trebuie să fii cizmar ca să știi unde te strînge pantoful. Se exprimă astfel cu claritate faptul că, decisiv din punct de vedere ontologic este aici suspendarea trebuințelor nemijlocite, pentru ca prin evaluarea corectă a obiectelor, chiar și fără o fundamentare științifică sau faptică a acestora, ele să fie mai sigur satisfăcute. Desigur, aici sînt de semnalat cîteva deosebiri de asemenea importante : în timp ce suspendarea trebuințelor în procesul muncii a dus la dezvoltarea științelor exacte, în cunoașterea umană specifică vieții cotidiene de exemplu, iau naștere — în cel mai bun caz — experiențe personale care sînt acumulate, verificate, exersate ; în timp ce în procesul muncii, sub amenințarea eșuării întregii instituiri, această suspendare trebuie să fie completă, ea este în viața cotidiană mereu întreruptă de către afecte care se pot amplifica devenind pasiuni.

Dar chiar și această opunere, în sine justificată, simplifică într-atît faptele — atunci cînd este generalizată mecanic — încît ea poate duce ușor la ignorarea momentelor esențiale. Avem în vedere aici situarea în contrast

a cunoaşterii adecvate a obiectului vizat cu interesele, afectele pe care această suspendare le estompează. În această privinţă, trebuie să facem distincţie între comportamentul faţă de obiecte şi cel faţă de obiectualizări. Suspendarea absolută a afectelor se poate realiza complet numai în cazurile în care munca (precum şi ştiinţa care se desprinde din ea) vizează exclusiv existenţa în sine a obiectului. Or, încă în economie, unde diferite obiecte, în calitate de materie primă posibilă a unei obiectualizări viitoare, sînt supuse unui plan de instituiri, există interese şi respectiv afecte care nu mai pot fi înlăturate. Şi cu cît mai sociale devin aceste acte, cu atît mai puţin îşi păstrează suspendarea trebuinţei caracterul ei absolut. Trebuinţele, interesele, pasiunile chiar pot să joace aici un rol însemnat, uneori chiar pozitiv. „Detaşarea" totală de orice interes a savantului este, la acest nivel general, o simplă dogmă a convenţiilor de catedră. Pasiunea pusă în demascarea unei formaţiuni economice, a unui sistem juridic, a unei forme de stat sau, dimpotrivă, în susţinerea lor ca progresiste etc., aprecierea pozitivă sau negativă a trecutului istoric, strîns legată de prima etc., poate favoriza dezvăluirea unor adevăruri pur ştiinţifice pe care obiectivismul academic-dogmatic nu era în stare să le vadă. Lenin arăta pe bună dreptate că o astfel de partinitate poate atinge un nivel de obiectivitate superior celui al obiectivismului pur [53].

Nu este aici locul potrivit pentru a dezvolta mai mult latura ştiinţific-teoretică a acestui complex de probleme extrem de contradictoriu. Acest caracter contradictoriu propriu raporturilor, proceselor sociale etc., trebuie să-l avem tot timpul în vedere — cel puţin în liniile sale generale — atunci cînd vrem să înţelegem într-o oarecare măsură situaţia omului în viaţa cotidiană, „lumea" sa, „concepţia sa despre lume". Ştim deja că împrejurări materiale şi spirituale ale praxisului există în mod necesar într-o viaţă constituită din obiectualizări. Viaţa cotidiană are ca trăsătură particulară faptul că relaţia dintre teorie (ca pregătire conştientă a praxisului) şi praxis are un caracter nemijlocit, că în ea gradul de nemijlocire este în orice caz mai ridicat decît în toate celelalte sfere ale vieţii [54]. Aceasta este în cea mai strînsă legătură — în ace-

[53] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 1, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 402.
[54] G. Lukács. *Estetica*, vol. 1, ed. cit., p. 113.

lași timp ca premisă și consecință — cu faptul că viața cotidiană este acea sferă în care fiecare om își dezvoltă nemijlocit formele de existență personale și, în funcție de posibilități, și le impune, unde reușita sau nereușita acestui mod de viață este hotărîtoare în multe privințe pentru om. De aici rezultă că, la acest nivel, componentei exteriorizării îi revine o importanță mai mare decît la oricare alt nivel. Foarte multe hotărîri nu decurg exclusiv din aceea că individul respectiv consideră obiectualizarea pe care o are de realizat drept justă în mod indiscutabil, ci din faptul că ea ar putea fi într-o măsură sau alta integrată organic în acel sistem de exteriorizări pe care respectivul om l-a construit pentru sine însuși. Și această afirmație este valabilă cu o dublă rezervă : pe de o parte, arareori oamenii își vor extinde într-adevăr această dominație a exteriorizărilor asupra obiectivității obiectualizărilor, în cadrul cotidianului, încît să-și riște propria existență ; pe de altă parte, în majoritatea cazurilor de conflict are loc o schimbare la nivelul conștiinței, întrucît omul consideră de obicei ceea ce este favorabil modului său de viață ca existent în mod obiectiv și ca neexistent obiectiv, ceea ce contravine acestuia. Nu putem intra aici în nenumăratele variații, gradații etc. care se ivesc în legătură cu această problemă. Ceea ce trebuie să înțelegem este doar faptul că transformările realizate prin actele de exteriorizare nu se limitează cîtuși de puțin la decizii individuale, nemijlocit personale, ci conțin o tendință generalizatoare care transformă chiar și ceea ce este pur personal într-o realizare — la un nivel personal — a unor legi, norme, tradiții etc. În societățile primitive, întregul mod de viață al tuturor indivizilor este dominat în mod nemijlocit de concepțiile generalizatoare proprii acestor societăți. Abia cînd adîncirea progresivă a diviziunii sociale a muncii face ca relațiile dintre oameni, precum și cele dintre oameni și procesele sociale să fie tot mai diverse, mai complicate, cînd, ca urmare a acestui fapt, ceea ce este individual în om se dezvoltă tot mai mult și capătă o importanță tot mai hotărîtoare pentru praxisul acestora, iau naștere într-un mod tot mai pregnant acele luări de poziție pe care tocmai le-am schițat. Contradicțiile acestora exprimă caracterul social al acestei evoluții către individualitate : individualitatea poate găsi în exteriorizările ei o autoconfirmare pentru sine însăși și cu atît mai mult pentru lumea ei înconjurătoare, numai dacă ea ridică autoafirmarea impli-

cată în aceste exteriorizări la nivelul de reprezentare al unei pături sociale sau al unui curent social pe care ea îl aprobă. Desigur, aceasta nu trebuie să fie neapărat o aprobare a respectivului statu-quo. Originalii din secolele XVIII-XIX, individualiştii existenţialişti şi chiar bitnicii din secolul al XX-lea îşi neagă prezentul — indiferent în ce măsură fac acest lucru conştient — întotdeauna dintr-un punct de vedere social-generalizator. „Lumea" şi mai ales „concepţia despre lume" a indivizilor care se exteriorizează în acest mod sînt determinate într-o mare măsură de conţinutul, de direcţia acestor exteriorizări. Repetăm : nu ca şi cum acestea ar putea crea de la sine o „lume", ci fiindcă oamenii, în calitate de fiinţe care răspund, iau atitudine prin exteriorizările lor faţă de întrebările existenţiale ale epocii, ale respectivei societăţi, stabilind, prin afirmare sau negare, alternativele, conform cerinţelor propriei lor personalităţi.

În această interacţiune dintre om şi mediul său, existenţa şi valoarea se combină într-un mod propriu. Specificul existenţial al valorii face parte din acele categorii ale existenţei sociale care au fost cunoscute în mod adecvat cel mai tîrziu. Ştiinţa devenită de sine stătătoare are adeseori tendinţa de a subiectiva valorizarea, de a recunoaşte în aceasta doar actul institutor nu şi obiectul social existent care declanşează instituirea ; acolo unde este recunoscut totuşi şi acest obiect, cum se întîmplă frecvent în filozofie, caracterul existenţial al valorii este afirmat drept ceva transcendent. Or, la nivelul vieţii cotidiene nemijlocite ia naştere, dimpotrivă, tendinţa de a contopi ontologic existenţa (obiectualitatea, ca şi obiectualizarea) şi valoarea, înclinaţia spontană de a interpreta valoarea într-un mod transcendent, găsindu-şi de obicei sprijinul mental în religii şi diferite filozofii idealiste. Ca urmare a caracterului predominant nemijlocit al vieţii cotidiene, din această combinaţie dintre existenţă şi valoare ia naştere baza aparent insuprimabilă a vieţii, în care cele două componente se potenţează reciproc, primind chiar un sprijin din partea sentimentelor etc. Dacă istoria ştiinţelor consideră concepţiile asupra existenţei, cum ar fi de exemplu cea despre lumea sublunară şi supralunară pur şi simplu drept prejudecăţi depăşite de către progresul cunoaşterii, acest lucru este îndreptăţit doar din punctul de vedere al unei istorii a ştiinţei care se limitează strict la fapte. Considerînd însă aceeaşi dezvoltare în cadrul vieţii de ansamblu

a oamenilor care trăiesc în societate, trebuie să ne amintim — chiar și atunci cînd este vorba de ceea ce este denumit din punctul de vedere al cunoașterii științifice drept prejudecată pură, drept simplă greșeală a gîndirii etc. — de cuvintele lui Marx : nici prejudecățile nu au pătruns din manuale în realitate, ci din realitate în manuale.

Această pătrundere se realizează prin acțiunea a doi factori, în sine independenți unul de celălalt, dar care în cadrul praxisului social se influențează permanent. Unul din ei este, bineînțeles, progresul acelor științe care se formează pornind de la raporturile economice, răspunzînd și satisfăcînd cerințele de acest tip. Nu trebuie să uităm însă că acest progres nu se realizează niciodată într-un spațiu social vid, cu alte cuvinte, există întotdeauna ipoteze cu ajutorul cărora pot fi rezolvate practic diferite probleme urgente ; totuși, un caz frecvent întîlnit este acela că tocmai în multe probleme ontologic decisive ale cunoașterii lumii există mai multe posibilități de explicare ale unui anumit complex de fenomene, explicații care fac posibilă prognozarea și dominarea practică a acestor fenomene în același (sau aproape același) mod, astfel încît, din punct de vedere formal, ele pot fi considerate drept echivalente. Ele se deosebesc însă din două puncte de vedere : pe de o parte, în ce privește capacitatea acestora de a înlesni dominarea practică a unui cerc mai mare sau mai mic de fenomene, iar pe de altă parte, referitor la faptul dacă și în ce măsură ele concordă cu acele reprezentări asupra existenței care, din motive social-umane adesea foarte diverse, sprijină sau subminează „lumea" vieții cotidiene a oamenilor pe treapta istorică dată. Să ne gîndim la faptul că astronomia heliocentrică a apărut ca teorie științifică încă în antichitatea tîrzie. Ea a rămas însă lipsită de influență în comparație cu teoria geocentrică, tocmai din cauză că era în contradicție cu „lumea" cotidianului. Rezistența împotriva acestei teorii noi, rezistență întemeiată pe sentimentul de siguranță al omului într-un cosmos care are drept centru pămîntul, sentiment pur fictiv din punct de vedere ontologic, însă din punct de vedere practic-uman extrem de important, s-a dovedit atît de puternică, încît deși cerințele reale ale praxisului social puneau la ordinea zilei în mod energic sistemul heliocentric, apărătorii înțelepți ai stărilor existente, cum era cardinalul Bellarmin, susțineau punctul de vedere al adevărului dublu : acceptarea în cadrul praxisului economic și

științific a teoriei heliocentrice, ca un instrument util, dar menținerea din punct de vedere ontologic, pentru „lumea" cotidianului, din care făcea parte prin esența ei și religia, a reprezentării pămîntului ca centru al universului. Forța acestei rezistențe devine ușor vizibilă dacă ne gîndim la Pascal, care a dezvăluit în mod ingenios consecințele ontologice pe care această cotitură le-a avut pentru cotidianul uman, sau dacă luăm în considerare faptul că, la sfîrșitul veacului trecut, savanți eminenți ca Duhem, într-un mod explicit, iar Poincaré sub aspect faptic-practic reprezentau punctul de vedere al cardinalului Bellarmin.

Desigur, acest fapt nu diminuează cîtuși de puțin rezultatele obținute de ei în domeniul lor de activitate științifică. Cu siguranță însă, el marchează modul în care acești savanți, avînd un prestigiu bine meritat, pe care l-au dobîndit pe tărîm pur științific, influențează gîndirea cotidiană, tocmai pentru că satisfac cerințe izvorîte din existența-întocmai-astfel social-istorică a acestui cotidian, cerințe care acționează la rîndul lor asupra modului în care savanții își interpretează din punct de vedere ontologic propria lor metodologie, precum și rezultatele acesteia. Faptul că între activitatea științifică și această autointerpretare a ei referitoare la existență se pot ivi mari deosebiri, ba chiar contradicții acute, a fost observat încă de Lenin. El a arătat discrepanța întîlnită foarte des la unii eminenți cercetători ai naturii, pe de o parte, atunci cînd aceștia se confruntă nemijlocit cu obiectele reale ale cercetării, și pe de altă parte atunci cînd ei încearcă să dea metodei și rezultatelor cercetării lor o expresie teoretică generală, în ultimă instanță ontologică [55]. Atîta timp cît este vorba numai de problemele particulare ale diferitelor științe, judecățile de ultimul tip ar putea să fie pur și simplu ignorate, întrucît ele par să nu tulbure cursul cercetărilor științifice [56]. Pentru noi prezintă interes doar acea latură a acestui complex de probleme în care se manifestă, pe de o parte, conexiunile existențiale dintre „lumea" și „concepția despre lume" a cotidianului, iar pe de

[55] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 160 și urm.

[56] Doar specialiștii care au un simț dezvoltat al existenței ar putea decide în ce măsură acest fapt este real. În tot cazul, este interesant de remarcat faptul că încă Lenin a semnalat conexiunea care există în fizică între exagerarea metodelor pur matematice și dispariția (sau cel puțin pălirea) existenței fizice. — *Ibid*, p. 316.

altă parte, conexiunile dintre acestea din urmă şi imaginea lumii, aşa cum apare aceasta în ştiinţele moderne. Aşadar, indiferent de măsura în care aceste judecăţi de valoare influenţează activitatea ştiinţifică concretă, următoarea declaraţie făcută de Heisenberg est importantă pentru problema noastră : „Dacă încercăm, pornind de la situaţia ştiinţelor moderne ale naturii, să sondăm fundamentele intrate în mişcare ale existenţei umane, putem spune, fără a avea impresia că modificăm prea grosolan raporturile, că pentru *prima oară în decursul istoriei omul se raportează numai la sine pe acest Pămînt,* că el nu mai are nici partener, nici adversar... Şi pentru ştiinţele naturii, *obiectul cercetării nu-l mai reprezintă natura în sine, ci natura supusă întrebărilor omului,* astfel că şi în acest domeniu omul nu se întîlneşte din nou decît cu sine însuşi“ [57]. Este clar că astfel de afirmaţii nu au nimic de-a face cu metodologia practică a problemelor pur fizice ; conţinutul lor reprezintă o generalizare filozofică care, în realitate, se sprijină în cel mai bun caz pe trăirile subiective pe care le are savantul în timpul activităţii sale. Faptul că lumea naturală supusă cercetării are un caracter microscopic sau macroscopic nu poate avea nici o legătură cu problema existenţei în-sine a acesteia. Oricît de bogat în noutăţi este aportul pe care l-a avut în ştiinţă fizica atomică, el n-a putut să modifice raportul ontologic dintre subiectul uman şi existenţa naturală obiectivă.

Faptul că în una şi aceeaşi persoană coexistă savantul eminent şi contestatarul banal, modernist-neopozitivist al existenţei în-sine, face ca astfel de explicaţii să capete o importanţă socială generală. Acest lucru este valabil cu atît mai mult cu cît — după cum se ştie — Heisenberg nu este singurul savant de reputaţie mondială care se remarcă prin atari concepţii ontologice, în opoziţie netă faţă de precauţia critică de care dădea dovadă generaţia mai veche, de exemplu Boltzmann sau Planck (să ne gîndim la numeroasele declaraţii ale lui Einstein). Importanţa acestor luări de poziţie ontologice se datorează faptului că ele exprimă sub dublu aspect legarea strînsă a „lumii“ şi a „concepţiei despre lume“, a cotidianului de largul efect filozofic al ştiinţei. Pe de o parte, rezultatele dezvoltării

---

[57] W. Heisenberg. *Paşi peste graniţe*, Editura politică, Bucureşti, 1977, p. 118, 120.

ştiinţifice nu se răsfrîng asupra cotidianului în caracterul lor ştiinţific imanent, ci prin interpretări care leagă conţinutul lor — generalizat astfel din punct de vedere ontologic — de anumite ideologii dominante, şi conferă acestui conţinut iluzia şi autoritatea întemeierii sale ştiinţifice exacte. Pe de altă parte, asemenea concepţii ale unor savanţi importanţi nu trebuie interpretate ca declaraţii pur subiective, cu atît mai puţin în sensul unei conformări a acestora faţă de curentele la modă : mai curînd este vorba de faptul că chiar şi astfel de concepţii personale despre lume apar pe acelaşi teren pe care apar şi „concepţiile despre lume" ale cotidianului şi care, în acelaşi timp, constituie baza socială a filozofiilor la modă, larg răspîndite. Ar fi cu totul eronat dacă ne-am pripi să menţionăm numele fizicianului Einstein printre filozofii la modă à la Spengler ; totuşi, acea parte din teoria relativităţii care a cunoscut o largă răspîndire ca „filozofie" este în aceeaşi măsură un simptom spiritual al respectivei etape de dezvoltare socială ca şi *Declinul Occidentului* a lui Spengler. Aici este vorba de o cerinţă socială, comună, de un fel de comandă socială, care nu trebuie înţeleasă însă într-o formulă simplificată. Dimpotrivă, această cerinţă socială este extrem de variată şi complexă chiar dacă tendinţa ei fundamentală acţionează — în ultimă instanţă şi doar în ultimă instanţă — într-o anumită direcţie. Această direcţie este determinată de poziţia pe care o ocupă individul în societatea capitalistă contemporană : manipularea, devenită generală, face din el un modelator suveran al tuturor lucrurilor, voinţei sale neputîndu-i-se opune o lume a existenţei independentă de el ; în acelaşi timp însă, fiecare om devine ceva lipsit de importanţă şi incapabil de rezistenţă în faţa atotputerniciei manipulării. Nu este aici locul să descriem multiplele forme prin care se exprimă acest sentiment al epocii, atît de contradictoriu. Pentru noi, de o importanţă hotărîtoare este doar această coexistenţă a atotputerniciei abstracte şi a neputinţei concrete. Ea se manifestă pe de o parte în diferitele tentative filozofice de a suprima mental existenţa existenţei (das Sein des Seins), iar pe de altă parte, în legătura care ia naştere între o astfel de „filosofie a naturii" şi unele tendinţe importante ale teologiei moderne. Cum ontologia tradiţională a religiilor cu greu mai poate fi crezută de cineva, această suprimare teoretică a existenţei a deschis posibilitatea formulării nevoii religioase în acord cu cea mai modernă

știință, cel puțin în ceea ce privește nonexistența existenței. (Să ne gîndim la Teillard de Chardin și la Pascual Jordan). Această legătură este atît de puternică, încît chiar și ateismul ce trece azi drept modern se simte chemat să satisfacă în principal o nevoie religioasă și nu să combată religia, ca în ultimele secole.

Pentru scopul actual al cercetării noastre, ceea ce prezintă un interes deosebit nu sînt detaliile concrete și nuanțele acestui complex de fenomene, ci acel curent care, provenind din cotidianul supus manipulării, pătrunde în diferitele interpretări ale științelor exacte și, de acolo, din nou în cotidian, irezistibila răspîndire a unor astfel de concepții în rîndul elitei intelectuale, lipsa unei angajări critice față de asemenea tendințe. Cel mai surprinzător fapt este — și asupra acestei chestiuni merită să zăbovim o clipă — că gnoseologia nu ridică referitor la această problemă nici un fel de obiecții, că ea mai mult încurajează în loc să frîneze aceste tendințe printr-o critică a lor. Acest lucru pare să fie paradoxal numai pentru cei care nu au urmărit funcțiile gnoseologiei în trecut și care, ca atare, nu au observat că aceasta canonizează în general, în mod necritic, metodele dominante ale științelor dintr-o anumită epocă, născocind totodată, ca bază a criticii cunoașterii, entități existențiale care ar putea oferi un fundament existențial tipului de cunoaștere canonizat. Să ne gîndim doar la Kant; chiar întrebarea metodologică de început: „...cum sînt posibile judecățile apriori?" indică această structură a metodei. Revenind la problemele esențiale, vedem că în cazul „lucrului în sine" Kant pleacă pe bună dreptate de la independența acestuia față de orice conștiință, pentru a trage apoi de aici concluzia — logic posibilă, ontologic însă complet neîntemeiată — că acesta trebuie să fie ca atare incognoscibil. Încă Hegel a văzut în mod clar că incognoscibilitatea nu se poate referi decît la abstracția goală, care renunță la orice concretețe existențială și care există doar ca generalitate pură; de îndată ce lucrul posedă un conținut existențial oarecare, de exemplu anumite proprietăți, incognoscibilitatea datorată acestei abstracții dispare [58]. Iar pe de altă parte, monopolul pe care îl deține activitatea creatoare a conștiinței în cunoașterea lumii fenomenale nu este de asemenea nimic altceva

[58] Hegel. *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 477.

decît absolutizarea abstractă a faptului că funcţia ei în raport cu existenţa este mai mult decît o reflectare pasivă, „fotografică" ; limitarea cunoaşterii la nivelul lumii fenomenale este consecinţa logică a acestei exagerări abstracte a activităţii creatoare a conştiinţei. Din combinarea celor două abstracţii decurge — din nou într-un mod pur logic, nu ontologic — opoziţia exclusivă dintre lumea reală şi cea care apare, opoziţie a cărei falsitate a fost de asemenea sesizată de Hegel. Aşadar, doar critica raţional-ontologică poate să ajungă fără dificultăţi acolo unde predominarea exclusivă a gnoseologiei împiedică să se ajungă, şi anume la o critică ontologică a ştiinţei, a metodelor şi rezultatelor ei, prin confruntarea acesteia din urmă cu existenţa însăşi şi nu prin „derivarea" abstractă a existenţei din nevoile ştiinţei. Pentru aceasta este necesar însă ca în viaţa cotidiană să existe tendinţe favorabile unei atari atitudini, iar apariţia şi dezvoltarea acestora este determinată de către respectiva structură economico-socială a societăţii. În ce priveşte legătura nemijlocită dintre teorie şi praxis în cadrul cotidianului, un rol important au nu numai legităţile fundamentale, ci şi raportul dintre esenţă şi fenomen. Praxisul nemijlocit acţionează asupra lumii fenomenale, căci aceasta reprezintă realitatea nemijlocită. Întrucît mai devreme ne-am referit la deosebirile care apar sub acest raport în cadrul economiei, este necesar să le abordăm aici pe cele dintre economie şi suprastructură. Falsele ontologii, care iau naştere atît de frecvent, îşi au aici, într-o oarecare măsură, baza lor „de existenţă".

În prezent lipseşte o critică ontologică veritabilă. Am arătat mai devreme că Nicolai Hartmann este singurul care a cutezat să se apropie cu competenţă şi perspicacitate de această problemă, apropiere care, cel puţin în ceea ce priveşte ontologia existenţei naturale, a fost încununată de succes. În ciuda prudenţei, a reţinerii principiale de a emite judecăţi în probleme concrete de specialitate, consideraţiile sale ne arată — intenţionat sau neintenţionat — că ontologia vieţii cotidiene pătrunde mult mai adînc în ştiinţele naturii decît cred cei care consideră interpretările filozofice, atît ale celor care le împărtăşesc cît şi ale celor care le elaborează, ca fiind la fel de lipsite de importanţă pentru chestiunea însăşi. Dualitatea dintre filozofie şi ştiinţă (prezentă încă la Hegel, unde a dus — în ciuda unor consideraţii critice geniale pe care acesta le-a făcut asupra unor probleme importante — la o aro-

gantă inadmisibilă a filozofiei faţă de ştiinţă) este depăşită de Marx. Aceasta nu înseamnă cîtuşi de puţin că filozofia trebuie să renunţe la examinarea critică a rezultatelor cercetării ştiinţifice, examinare în cadrul căreia punctul arhimedic îl constituie existenţa. Cu alte cuvinte, acum nu mai este vorba de a confrunta pur şi simplu o afirmaţie din ştiinţă, în ultimă instanţă ontologică, cu pretenţiile conceptuale ale filozofiei — cum era adesea cazul la Hegel —, ci trebuie, de exemplu în fizică, ca confruntarea dintre existenţa fizică şi enunţurile fizicii să aibă loc în cadrul fizicii înseşi. Ceea ce poate şi trebuie să ceară filozofia de la orice ştiinţă este ca rezultatele acesteia să nu vină în contradicţie cu specificul existenţei, ale cărei legi ea încearcă să le descopere. După cum ştim, Hartmann a arătat în acest context pe bună dreptate importanţa lui *intentio recta* (care pornind de la cotidian şi trecînd prin ştiinţă duce la filozofie), spre deosebire de *intentio obliqua*, care este proprie gnoseologiei şi logicii, cu toate că, aşa cum am menţionat de asemenea la timpul său, în această problemă el nu a fost suficient de concret şi consecvent critic. Întrucît am examinat deja principiile ontologice ale lui Hartmann, ne putem limita pentru ilustrarea situaţiei la cîteva cazuri foarte evidente.

Amintindu-ne de afirmaţiile lui Heisenberg citate mai sus, este bine dacă le opunem acestora imaginea ontologică raţională pe care o are Hartmann în legătură cu poziţia cercetătorului : „Cel care experimentează, căutînd să descopere o anumită legitate, ştie dinainte că dacă aceasta există, atunci ea există independent de faptul că el o caută şi o descoperă. Iar atunci cînd o descoperă, nu îi trece prin cap că această legitate s-ar realiza abia prin această descoperire ; el ştie că respectiva legitate exista de cînd lumea şi că ea nu este afectată de această descoperire. El vede în ea ceva care există în-sine“ [59]. Aceste consideraţii ale lui Hartmann se referă numai la cercetăto-

---

[59] N. Hartmann. *Zur Grundlegung der Ontologie*. [A. Hain]. Meinsenheim am Glan, 1948, S. 163. Este izbitor cît de mult concordă aceste consideraţii cu cele ale lui Lenin, citate de noi mai înainte. De altfel această poziţie a cercetătorului a fost observată încă înainte ; astfel, din perspectivă gnoseologică, Rickert se plîngea de faptul că cercetătorii naturii nu gîndesc „critic“ (adică în mod idealist-gnoseologic), ci ei sînt nişte „realişti naivi“, atitudine care — spre deosebire de cea „critică“ (gneoseologică) proprie filozofilor — ar izvorî din viaţă“. Rickert : *Der Gegenstand der Erkenntnis* [J. C. B. Mohr] Tübingen, 1928, p. 116.

rii naturii din generațiile precedente, care distingeau clar între ceea ce era gîndit de ei (aparatul lor conceptual) și ceea ce exista și se străduiau să cunoască. Hartmann recunoaște astfel că Einstein, atunci cînd vorbește despre imposibilitatea determinării simultaneității în cazul anumitor fenomene fizice, pleacă de la fapte fizice reale și nu dă dovadă nicidecum de subiectivism. Însă cu totul altfel stau lucrurile atunci cînd acest fapt este generalizat ca o caracteristică ontologică. Căci simultaneitatea este din punct de vedere ontologic un fapt incontestabil și „nu are nimic de-a face cu limitele a ceea ce poate fi constatat“ [60]. Așadar, critica ontologică a lui Hartmann nu vizează încercările de rezolvare a problemei măsurării simultaneității sau metodele speciale ale fizicii, aplicate în atari măsurători, ci doar generalizarea ontologică a acestora, generalizare conform căreia scurgerea obiectiv-reală a timpului ar putea avea loc mai repede sau mai încet, în funcție de împrejurări. Există chiar filozofi contemporani care cred că pot sesiza cursul istoriei într-un mod deosebit de „actual“, întemeindu-l pe o ontologie de acest tip. Unul din aceștia este, de exemplu, Ernst Bloch, care vrea să introducă în istorie un timp „Riemann“ (Riemann fiind pentru Einstein marea autoritate în relativizarea ontologică a spațiului) ; conform acestei perspective, Bloch susține, în polemică deschisă cu Hartmann, că între preistorie și istoria propriu-zisă și, cu atît mai mult, între natură și societate ar exista deosebiri calitative în ce privește scurgerea mai repede ori mai lentă a timpului [61]. Aici transpare acea ontologie a vieții cotidiene contemporane care a dezvoltat din teoriile fizice o nouă filozofie, conform cerințelor ideologice ale intelectualității societății capitaliste a secolului al XX-lea.

Oricît de importantă ar fi această problemă, acum nu ne putem ocupa mai îndeaproape de ea. Căci interesul nostru se îndreaptă exclusiv către evidențierea interacțiunilor dintre gîndirea cotidiană și teoriile științifico-filozofice ale unei epoci. Am criticat în detaliu la momentul potrivit, imperfecțiunile și contradicțiile concepției lui Hartmann, în principiu atît de fertilă, asupra lui *intentio recta*, reproșîndu-i înainte de toate faptul că ea negli-

---

[60] N. Hartmann. *Philosophie der Natur* [W. de Gruyter], Berlin, 1950, S. 237—238.

[61] Ernst Bloch. *Differenzierungen im Begriff des Fortschritts* [Akademie-Verlag], Berlin, 1956, S 32—33.

jează problema genezei, care, sub raport ontologic este extrem de importantă. Consecințele punctului său fals de vedere se relevă aici ca fiind cît se poate de funeste, căci abia geneza poate dezvălui din punct de vedere ontologic formele concrete, tendințele de mişcare, structurile etc., ale unui anumit tip de existență în existența sa concretă întocmai-astfel, poate pătrunde în legitățile specifice ale acestuia, în timp ce plecînd de la ceea ce există într-o formă închegată, într-o formă dezvoltată sau chiar împlinită, se ajunge uşor la situația în care nu mai sînt cercetate şi supuse confruntării tipuri de existență particulare, ci tipurile lor generalizate conceptual. Or, în felul acesta dispar motivele social-istorice care au făcut ca într-o anumită perioadă să domine în viața spirituală o anumită concepție, ontologic adevărată sau falsă, sau, dimpotrivă, au dus la respingerea şi dispariția ei. Latura general socială a acestei probleme va fi tratată în detaliu în paragraful următor al acestui capitol. Aici ne interesează doar forțele care determină „concepția despre lume" a indivizilor în viața cotidiană, dar nu trebuie uitat nici o clipă că orice curent social este sinteza (nu suma mecanică, desigur) a instituirilor indivizilor. Care sînt forțele care acționează aici şi cum acționează ele, reprezintă tot o problemă social-generală, chiar dacă mai complexă. Hartmann, din motive pe care le-am enumerat la momentul potrivit, a neglijat cu totul acest aspect. Iată de ce premisele sale, în multe privințe foarte importante, au rămas nefructificate.

Marx a înțeles această problemă într-un mod foarte clar. Iată ce îi scrie el lui Engels în legătură cu Darwin : „La Darwin, pe care l-am răsfoit din nou, mă amuză afirmația că el aplică teoria «lui Malthus» şi la plante şi animale, în timp ce la d-l Malthus toată nostimada constă tocmai în faptul că teoria lui — cu progresia geometrică — *nu* este aplicată la plante şi la animale, ci numai la oameni, în opoziție cu plantele şi animalele. Interesant este că Darwin recunoaşte în lumea animalelor şi a plantelor societatea engleză din timpul său, cu diviziunea muncii, concurența, deschiderea de noi piețe şi «invențiile» ei şi cu «lupta pentru existență» a lui Malthus. Este acel bellum omnium contra omnes al lui Hobbes, care aminteşte de «Fenomenologia» lui Hegel, în care societatea civilă

este prezentată ca un «regn animal spiritual», în timp ce la Darwin regnul animal apare ca societate civilă" [62]. Însă atît Marx cît și Engels sînt departe, în ciuda constatării acestei conexiuni, de a diminua importanța științifică, ba chiar ontologică a lui Darwin. După ce l-a citit pe Darwin, Engels îi scrie lui Marx următoarele : „Teleologia nu fusese încă nimicită sub unul din aspectele ei, dar acum acest lucru s-a făcut". Ceva mai tîrziu, Marx îi scrie : „Deși expusă în mod grosolan, în manieră englezească, cartea aceasta ne oferă o bază istorică-naturală pentru concepțiile noastre" [63]. Între aceste afirmații nu există — din perspectiva evaluării ontologice a conexiunii dintre „concepția despre lume" a cotidianului și teoriile științifice — nici o contradicție. Cu atît mai puțin cu cît, în prima scrisoare citată, Marx pune problema genezei spirituale a imaginii darwiniste despre lume într-un mod neutru din punct de vedere valoric, stabilind sugestiile pe care Darwin le-a primit de la Malthus (și în primul rînd de la realitatea economică a capitalismului), sugestii recunoscute de Darwin însuși. Aici, „neutru" din punct de vedere valoric nu înseamnă, desigur, simpla stabilire a unei conexiuni, ca în științele naturii, ci doar faptul că atari interacțiuni dintre cotidian și știință (sau filosofie, artă) pot avea — în funcție de împrejurări, epocă, personalitate etc. — consecințe faste sau nefaste. Influența pe care Darwin a suferit-o din partea lui Malthus a avut, desigur, în linii mari, și unele consecințe pozitive, întrucît *bellum omnium contra omnes* i-a atras atenția asupra anumitor fenomene ale naturii. (Nu este cazul să examinăm aici dacă sub acest aspect nu au fost și exagerări etc.) În tot cazul, Marx, cu prilejul analizării unei lucrări a lui F. A. Lange, a relevat efectul nefavorabil pe care aceste conexiuni îl au asupra caracterului științific în genere, calificînd încercarea lui Lange de a încadra „întreaga istorie într-o singură mare lege a naturii", și anume în „lupta pentru existență" drept un simplu verbalism [64]. Așadar, marxismul trebuie să înțeleagă aceste interacțiuni în caracterul lor concret social și să le supună unei

[62] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 30, Editura politică, București, 1969, p. 223.

[63] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 29, Editura politică, București 1968, p. 468 și vol. 30, 1969 p. 117.

[64] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 32, Editura politică, București, 1972, p. 612.

critici ontologice. Abia printr-o astfel de analiză concretă a situației concrete, cum obișnuia să spună Lenin, conținutul acestor interacțiuni poate apare în concretețea sa adevărată, se poate dovedi fast sau nefast ; acest conținut este în mod nemijlocit, ce-i drept, individual, deoarece exprimă reacția unei persoane față de un complex obiectiv de probleme, chiar dacă el emite concomitent pretenția la obiectivitate (tocmai datorită caracterului său de exteriorizare). Iată de ce clasicii marxismului, spre deosebire de epigonii lor, au înțeles că și această legătură este extrem de complicată și neuniformă. Este caracteristic, de pildă, faptul că Lenin în cadrul dezbaterii empiriocriticismului, combătînd cu înverșunare orice idealism în interpretarea naturii, îi mărturisea lui Gorki într-o scrisoare că un artist poate primi impulsuri pozitive chiar din partea unei filozofii idealiste [65]. În modul cel mai pregnant această neuniformitate se manifestă, desigur, în relația dintre teorie și artă, dar ea este prezentă în toate domeniile gîndirii și trăirii umane.

Așadar, în analiza acelei *intentio recta* care leagă viața cotidiană de formele de obiectivare superioare ale conștiinței sociale a oamenilor este nevoie de o deplină claritate critică. Forma inițială pe care o îmbracă *intentio recta* se manifestă în muncă. În cadrul schimbului de substanțe cu natura, omul nu numai că devine o ființă socială, nu numai că creează, cu ajutorul obiectualizărilor și exteriorizărilor, un mediu comun pentru înțelegerea reciprocă, pentru acumularea și transmiterea de experiențe, dar face toate acestea într-o conexiune practică în care obiectul praxisului exercită permanent o critică practic-ontologică asupra reprezentărilor și noțiunilor pe care oamenii și le formează anticipat asupra lui. Dacă această formă a praxisului nu ar fi doar modelul cel mai general de realizare al lui, ci un model concret, valabil pentru toate obiectele ce trebuie cunoscute, a căror cunoaștere este dată oamenilor ca sarcină de către diviziunea socială a muncii, nu ar mai exista aici nici o problemă. Dar încă atunci cînd am analizat munca, am arătat că nu poate fi vorba de așa ceva, deoarece critica exactă pe care obiectul muncii o face reprezentărilor subiectului muncii deține această infailibilitate doar în raport cu scopul nemijlocit al muncii. În cazul unei generalizări mai largi, procesul muncii dă,

[65] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 47, Editura politică, București, 1967, p. 154.

de asemenea, doar răspunsuri nesigure. Activitatea de cunoaştere, dictată de dinamica diviziunii muncii, o dată devenită independentă de aceasta, a trebuit la rîndul ei să-şi elaboreze noi moduri de muncă şi posibilităţi de control. Aici, problema criticii ontologice dobîndeşte o importanţă centrală. În filozofia greacă acest lucru s-a realizat cu o spontaneitate vehementă şi fascinantă, împotriva căreia nu a putut să se ridice nici chiar doctrina ideilor a lui Platon. Citind critica pe care Aristotel o aduce acestuia, observăm încă din prima întrebare : dacă esenţa există deosebit de lucrul respectiv, pregătirea ontologică a răspunsului : „sau cum putem înţelege că Ideile pot să existe deosebit de lucruri, cînd ele alcătuiesc substanţa acestora ?“ [66]. Aici nu avem de-a face cu o dezbatere filozofică pur internă, realizată cu argumentele proprii aparatului ei conceptual, ci cu o prezenţă eficace a lui *intentio recta*, care plecînd de la viaţa cotidiană, tinde către imaginea sa mentală cea mai adecvată, cea controlată de existenţă.

Desigur, aici ne este imposibil să urmărim în detaliu istoria acestui mod de raportare. Este evident însă că dominaţia creştinismului, care urmăreşte să reglementeze în mod dogmatic viaţa cotidiană a oamenilor printr-o ontologie transcendentă care promite mîntuirea sufletelor lor, nu a constituit un teren favorabil pentru o critică ontologică a lui *intentio recta* din viaţa cotidiană. Abia odată cu Renaşterea, atît în viaţă cît şi în gîndire apare o mişcare multilaterală de eliberare, cele mai diferite începuturi în această direcţie putînd fi observate în acest zbuciumat proces de emancipare de la Macchiavelli pînă la Hobbes. Însă impulsul cel mai puternic şi mai clarvăzător în această direcţie — atît pe cît era posibil pe atunci din punct de vedere social-istoric — l-a dat teoria idolilor a lui Bacon. Deşi în diferite istorii ale filosofiei Bacon este considerat în primul rînd drept descoperitorul metodei inductive, doctrina idolilor conţine altceva, ceva mai mult, ceva opus. Bacon porneşte de la faptul că realitatea este mult mai „fin“ complicată şi variată decît rezultă din datele nemijlocite ale sensibilităţii noastre şi ale aparatului nostru conceptual. El vizează aici ceea ce dialectica de mai tîrziu numeşte infinitatea extensivă şi intensivă a lumii obiectuale, care face ca orice cunoaştere

---

66 Aristotel. *Metafizica*. Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965, p. 85.

să aibă un caracter în principiu aproximativ. Deşi Bacon se situează abia la începutul acestui proces, el vede clar caracterul primitiv al datelor sensibilităţii, şi mai clar fiindu-i faptul că formele de gîndire moştenite trec foarte adesea pe lîngă această complicată existenţă-întocmai-astfel, tocmai întrucît ele urmăresc construcţii ideale raţionale. În timp ce mai tîrziu, gnoseologiei bazate pe analiza metodelor ştiinţifice atestate la un moment dat i se va atribui funcţia generală de a supraveghea în mod critic procesul cunoaşterii şi rezultatele sale (ceea ce, începînd cu Berkeley, a putut servi totodată justificării mentale a momentelor încă vii, active ale reprezentării religioase a lumii), Bacon confruntă activitatea ştiinţifică a omului cu viaţa şi gîndirea acestuia în cotidian. El descoperă în gîndirea omului cotidian sisteme întregi de prejudecăţi pe care le numeşte idoli, care pot împiedica, ba chiar nimici complet confruntarea creatoare, imparţială dintre om şi natură în procesul cunoaşterii. Critica idolilor ar avea deci menirea să învingă aceste piedici ale cunoaşterii în fiecare om [67]. Pe această bază, Bacon elaborează o tipologie a acestor idoli, a originii şi a modului lor de a acţiona. Astăzi ar fi de prisos o analiză detaliată a momentelor concrete ale metodei sale, căci el se situează abia la începutul acestei noi dezvoltări, iar de atunci s-au schimbat în mod fundamental, din punct de vedere calitativ, nu numai metodele cunoaşterii ştiinţifice, dar înainte de toate, înseşi determinaţiile esenţiale ale vieţii cotidiene. Marx a circumscris exact această poziţie de premergător a lui Bacon atît în măreţia sa, cît şi sub aspectul locului pe care îl are în această dezvoltare : „La *Bacon*, primul creator al materialismului, acesta din urmă mai conţine într-o formă naivă germenii unei dezvoltări multilaterale. Materia în toată strălucirea ei poetic-senzorială surîde omului întreg“ [68]. În continuare sînt arătate inconsecvenţele sale. Dar relevarea faptului că strălucirea naturii surîde omului întreg dezvăluie în mod clar că aici este vorba de viaţa cotidiană a oamenilor, de viaţa lor personală subiectivă. Bacon însuşi încearcă în tipologia idolilor să distingă între idolii pur personali, inculcaţi prin educaţie de către reprezentările false, şi idolii pur sociali, fără

---

[67] F. Bacon, *Noul Organon*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1957, p. 178.
[68] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 2, Editura politică, Bucureşti, 1958, p. 143.

să reuşească să înţeleagă individul ca esenţă socială (lucru de care nu este capabil nici Nicolai Hartmann, cîteva secole mai tîrziu). Iată de ce o critică ontologică a vieţii cotidiene, a influenţei sale asupra cunoaşterii ştiinţifice şi a modului în care ea este influenţată de această cunoaştere, a devenit posibilă abia odată cu marxismul ; desigur, aceasta nu înseamnă că ea s-a născut odată cu marxismul, deşi ea este implicit conţinută în metoda acestuia. Totuşi, evocarea precursorilor importanţi ai acestei critici ne pare a fi folositoare, întrucît ea evidenţiază faptul că importanţa marxismului nu trebuie redusă la ruptura radicală cu anumite tendinţe metafizice şi idealiste ale filozofiei burgheze, cum se susţinea în perioada Stalin-Jdanov, ci, pentru a folosi o expresie a lui Lenin, această importanţă constă în faptul că el „şi-a însuşit şi a prelucrat tot ce a fost de preţ în dezvoltarea de peste două milenii a gîndirii şi culturii omeneşti“ [69]. La fel stau lucrurile şi în ce priveşte problema care ne preocupă acum, care — deşi ea însăşi nu poate oferi o soluţie pentru a explica esenţa ideologiei şi modul cum funcţionează ea — creează totuşi o bază socială reală pentru posibilitatea acestei explicări şi uşurează în mod esenţial dezvăluirea şi înţelegerea ei pornind de la existenţă.

3. Problema ideologiei

Gramsci vorbeşte la un moment dat despre dubla semnificaţie a expresiei de „ideologie“ [70]. Desigur, expunerile sale interesante pot fi criticate pentru faptul că el opune pur şi simplu suprastructura necesară reprezentărilor arbitrare ale indivizilor. El are totuşi meritul de a fi enunţat în mod clar dubla semnificaţie care este întotdeauna conţinută în mod latent în acest termen atît de important. Din păcate însă, el cade aici într-o abstracţie convenţională. Pe de o parte este, ce-i drept, important ca marxiştii să înţeleagă prin ideologie o suprastructură ideatică, apărută în mod necesar dintr-o anumită bază economică, pe de altă parte însă, este eronat să-ţi reprezinţi noţiunea de ideologie utilizată în sens peiorativ, şi

[69] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 41, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 337.

[70] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* [G. Einaudi], Torino, 1949, p. 47.

care reprezintă o realitate socială incontestabilă, drept o imagine arbitrară a indivizilor. Aceasta pentru că, înainte de toate, atîta timp cît un gînd oarecare rămîne doar produsul sau expresia mentală a unui individ — indiferent cît de valoros sau nevaloros este acest gînd — el nu poate fi considerat drept ideologie. Nici măcar relativ larga răspîndire socială a unui complex de gîndire nu poate duce la transformarea sa directă în ideologie. Pentru aceasta este necesar ca respectivul complex de gîndire să dețină o funcție socială precis determinată, pe care Marx o descrie atunci cînd face distincția clară între revoluționarea materială a condițiilor economice de producție și „formele juridice, politice, religioase, artistice sau filozofice, într-un cuvînt, formele ideologice în care oamenii devin conștienți de acest conflict și-l rezolvă prin luptă“ [71]. Faptul că Marx se referă aici la marile revoluționări economice, nu trebuie să ne împiedice să aplicăm definiția sa la totalitatea vieții sociale, a dezvoltării sociale. Nu există nicăieri la Marx un zid chinezesc care să separe definitiv perioada marilor crize sociale de desfășurarea normală a procesului de reproducție economică. Dimpotrivă, economia marxistă arată de exemplu că germenele, posibilitatea crizei este conținută încă în una dintre cele două forme normale fundamentale ale schimbului de mărfuri, și anume în relația marfă-bani-marfă (M—B—M). În acest context, nu ne interesează care sînt acei factori ce mai trebuie să intervină pentru ca această posibilitate să devină realitate ; important este faptul că structura și dinamica economică a unei formațiuni se bazează — desigur în ultimă instanță și numai în ultimă instanță — pe relații categoriale identic structurate și că o transformare radicală a structurii și dinamicii are loc numai atunci cînd în existența socială se produce trecerea de la o formațiune la alta sau cînd aceeași formațiune trece într-o perioadă cu totul nouă. Aceste treceri nu sînt însă niciodată „catastrofe“ intervenite „instantaneu“, ci rezultate necesare ale dezvoltării sociale normale. Iată de ce considerăm că avem dreptul să aplicăm esența definiției lui Marx și la viața cotidiană proprie respectivelor formațiuni, să vedem în formele ideologice mijloacele cu ajutorul cărora sînt înțelese și conștientizate problemele ce preocupă acest cotidian.

---

[71] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 13, ed. cit., p. 9.

Dacă punem problema în modul acesta, atunci reiese de îndată acel element care leagă ontologic cele două concepte ale ideologiei menţionate de Gramsci. Ideologia este în primul rînd acea formă de prelucrare mentală a realităţii care serveşte conştientizării praxisului social al oamenilor, determinîndu-i pe aceştia la acţiune. Astfel, diferite concepţii dobîndesc un caracter necesar şi universal pentru a domina conflictele ivite în existenţa socială ; în acest sens, orice ideologie posedă o existenţă-întocmai-astfel, întrucît ea provine din acel hic et nunc social al oamenilor care acţionează în respectiva societate. Această determinare a tuturor modurilor de expresie umană de către acel hic et nunc al existenţei-întocmai-astfel social-istorice din care provin, are drept consecinţă necesară faptul că orice reacţie a oamenilor în raport cu lumea lor social-economică poate deveni, în anumite condiţii, ideologie. Această posibilitate universală ca reacţiile umane să devină ideologie se bazează existenţial pe faptul că conţinutul acestora (iar în multe cazuri şi forma lor) păstrează în sine semnele de neşters ale genezei lor. Dacă aceste semne pălesc pînă la a deveni imperceptibile sau, dimpotrivă, devin pregnante, acest lucru depinde de funcţiile posibile ale acestor reacţii în procesul conflictelor sociale. Căci într-un mod inseparabil de aceasta, ideologia este un mijloc de luptă socială care caracterizează orice societate, cel puţin în „preistoria“ umanităţii. În astfel de lupte ia naştere şi semnificaţia peiorativă a ideologiei, semnificaţie care din punct de vedere istoric a devenit atît de importantă. Incompatibilitatea obiectivă a ideologiilor care se confruntă îmbracă în cursul istoriei formele cele mai diverse : ea poate apărea ca interpretări ale tradiţiilor, convingerilor religioase, teoriilor şi metodelor ştiinţifice ş.a.m.d. Însă întotdeauna aceste interpretări sînt mijloace de luptă, iar problema fundamentală pe care vor trebui să o rezolve va fi întotdeauna un „ce-i de făcut ?“ social, conţinutul acestuia fiind de o importanţă hotărîtoare pentru opoziţia lor factică. Justificarea acestei pretenţii a lor la conducerea praxisului social se realizează prin mijloace a căror metodă, natură etc. depind întotdeauna de acel hic et nunc social al respectivei lupte, al acelui „ce-i de făcut ?“ de la care porneşte această luptă.

În modul acesta am descris însă doar componenta centrală, determinantă a ideologiei. Majoritatea adepţilor,

ca şi adversarilor teoriei ideologiei se înşeală atunci cînd consideră această componentă ca unica determinaţie a acţiunii orientate ideologic, a întemeierii ei teoretice şi a complexelor care apar în lupta ideologică. Căci, în realitate, deşi acesta este momentul predominant al complexului dinamic, este vorba totuşi numai de unul din momentele lui, acesta putînd fi înţeles numai în cadrul funcţionării sale înăuntrul totalităţii acestui complex. Tocmai acest lucru este neglijat de către adversarii burghezi sau de către apărătorii dogmatici ai doctrinei ideologice. Această totalitate este respectiva societate în calitate de complex contradictoriu, care constituie în praxisul oamenilor obiectul şi, în acelaşi timp, singura bază reală a acţiunii lor. Aceste două aspecte reale ale totalităţii — reale deoarece ele nu sînt doar obiecte ale reflectării realităţii, ci, în primul rînd, ele joacă în calitate de fundamente ale praxisului roluri diferite în complexul unor astfel de acte — formează, desigur, din punct de vedere obiectiv, în orice privinţă, o unitate inseparabilă ; ele devin componente care acţionează independent numai datorită funcţiilor lor diferite în cadrul complexelor instituirilor ideologice. În conţinutul instituirii se reliefează atît unitatea existentă în sine cît şi diversitatea funcţiilor practice, şi anume în faptul că omul acţionează într-o anumită situaţie concretă a realităţii din a cărei schimbare el face, şi trebuie să facă un scop al activităţii sale. (Schimbarea trebuie înţeleasă aici într-un sens extrem de general, inclusiv acela de apărare a statu-quo-ului.) Aici se exprimă, la acest nivel de generalitate, acel hic et nunc concret, istoric, al situaţiei, căci apărarea statu-quo-ului va apare ca intenţie a unei instituiri teleologice abia atunci cînd acest statu-quo este ameninţat dinăuntru sau dinafară, aşadar atunci cînd el trebuie apărat împotriva unei schimbări reprezentată drept posibilă. Oricît de general este înfăţişată aici această situaţie, ea arată limpede că ameninţarea statu-quo-ului este posibilă numai dacă vine din partea acţiunilor oamenilor, şi că, de aceea, instituirile teleologice care urmăresc să-l apere pe acesta vizează influenţarea oamenilor, prin urmare fac parte din acel tip de instituiri de care ne-am ocupat în critica idolilor.

Această structură comună justifică încă o dată caracterul larg şi abstract al expunerilor noastre. Justificarea constă în faptul că numai printr-o analiză — fie ea cît de abstractă — a structurii existenţiale a acelor instituiri

teleologice care urmăresc declanşarea în alţi oameni a unor instituiri corespunzătoare scopului propus poate fi dezvăluit acel fundament ontologic necesar pentru a putea elimina din capul locului reprezentările naturalist-vulgare care, în teoria ideologiei, evaluează acţiunea oamenilor în funcţie de interesele acestora. Desigur, consideraţiile noastre avînd un caracter abstract, au pus în lumină doar cele mai generale structuri, căci socialitatea oamenilor care acţionează astfel a constituit premisa tacită a fiecărui pas înainte, al oricărui fundament general-structural în atingerea sau ratarea scopurilor, în înţelegerea realităţii sau în devierea de la aceasta. Această socialitate poate fi însă arătată într-un mod clar, cu un grad mai mare de concreteţe abia acum, cînd în centrul cercetării noastre stă în mod exclusiv praxisul social ca atare. Pentru a putea face acest pas, trebuie să recunoaştem că critica abstractă a idolilor, deşi urmează alte căi decît cele gnoseologice, se opreşte totuşi la analiza adevărului sau falsităţii instituirilor individuale (şi a cauzelor general structurale ale acestora). Dar nu adevărul sau falsitatea unei concepţii o transformă pe aceasta în ideologie. Nici o concepţie individuală adevărată sau falsă, după cum nici o ipoteză sau teorie ştiinţifică etc. nu este — în sine şi pentru sine — ideologie, ci ea poate, aşa cum am văzut, doar să devină ideologie. Această devenire poate avea loc numai după ce respectiva ipoteză sau concepţie s-a dovedit a fi un mijloc teoretic sau practic în rezolvarea prin luptă a unor conflicte sociale, indiferent dacă acestea sînt de proporţii mai mari sau mai mici, fundamentale sau episodice. Acest fapt poate fi observat cu uşurinţă în istorie. Astronomia heliocentrică sau teoria evoluţiei în domeniul vieţii organice sînt teorii ştiinţifice ce pot fi adevărate sau false, dar atît ele însele, cît şi afirmarea sau negarea lor, nu constituie în sine o ideologie. Abia atunci cînd atitudinea faţă de concepţiile lui Galilei şi Darwin a devenit un mijloc de luptă pentru rezolvarea unor conflicte sociale, aceste teorii au funcţionat, în acest context, ca ideologii. Desigur, legătura dintre adevărul sau falsitatea acestor teorii şi funcţia menţionată a ideologiei are un rol important, chiar din punct de vedere ideologic, în cadrul analizei concrete a respectivei situaţii concrete, dar ea nu schimbă nimic din faptul — atîta timp cît este vorba de controverse sociale — că ele trebuie considerate ideologii (sau, cel puţin, şi ideologii). Chiar schimbarea funcţiei ideologiei, degenerarea ei din ideologie progre-

sistă în ideologie reacţionară nu afectează acest statut social al ideologiei. Adepţii liberali ai lui Herbert Spencer au făcut din darwinism o ideologie, în aceeaşi măsură ca şi adepţii reacţionari ai „social-darwinismului" în perioada imperialistă.

Această unitate, chiar dacă abstractă, dintre esenţa şi funcţia ideologiei, ne trimite din nou la geneza ei, căci în această geneză devine iarăşi evidentă dubla funcţie a totalităţii sociale, pe care am menţionat-o mai sus. Această totalitate, nivelul ei de dezvoltare, problemele care decurg de aici declanşează în om, pe care noi l-am caracterizat ca fiinţă care răspunde, acele reacţii care se manifestă eventual ca ideologii. Procesul prin care sînt puse şi rezolvate aceste probleme poate fi, în sens nemijlocit, pur ştiinţific, ceea ce nu vine nicidecum în contradicţie cu faptul că spaţiul de joc al posibilităţii pentru punerea şi rezolvarea problemelor, oricît de specifice ar fi acestea, poate exista în general numai pe baza acelui hic et nunc existent ca atare în momentul respectiv. Transformarea ideii ştiinţifice în ideologie are loc numai în acţiunea pe care ea o exercită asupra acelui hic et nunc. Această transformare poate fi direct intenţionată, dar nu este necesar, căci transformarea unei idei în ideologie poate urma o cale cu multiple medieri.

Sensul concret al ideologiei este aşadar mai bogat decît cel al conceptului de ideologie înţeles în mod strict. El se referă doar la faptul — aparent tautologic — că în existenţa socială nu poate să se ivească nimic a cărui apariţie să nu fi fost codeterminată de această existenţă. Acest lucru simplu este valabil pentru orice tip de existenţă, pentru orice obiect, în măsura în care face parte din această sferă a existenţei ; prin urmare, el nu exclude nicidecum determinarea biologică a omului în calitate de fiinţă vie, şi anume în acele manifestări de viaţă care sînt în esenţă biologice. Dar, după cum am văzut, faptul că aceste determinaţii biologice, deşi nu pot dispare niciodată complet, sînt socializate tot mai mult şi că existenţa lor întocmai-astfel este determinată într-un mod tot mai preponderent social, constituie o lege a dezvoltării sociale. Astfel, începînd cu hrănirea şi sexualitatea şi terminînd cu cele mai abstracte expresii ale gîndirii, nu există nici o parte componentă a existenţei sociale a cărei existenţă concretă întocmai-astfel să nu fie codeterminată într-un mod esenţial de condiţiile sociale în care a apărut. Aceasta şi nimic altceva este cea mai largă definiţie a ideologiei.

Aparent este destul de puțin, întrucît ea pare extrem de generală, de tautologică și de banală. În realitate, ea are un conținut foarte concret în ce privește omul în calitate de ființă socială : socialitatea universală a omului însuși și a tuturor manifestărilor sale de viață. Am putut observa această universalitate în cazul anumitor aspecte, de o importanță decisivă, ale vieții sociale. Cînd, referindu-ne la muncă și la limbă, la alte fapte fundamentale de acest fel ale vieții sociale, am stabilit că obiectualizarea și exteriorizarea constituie părțile lor structurale fundamentale și indispensabile, am enunțat această determinare la un nivel încă general. Căci obiectualizarea, ca și exteriorizarea au — ca de altfel toate categoriile sociale importante — un dublu caracter : pe de o parte, ele definesc într-un mod universal și generalizator toate manifestările de viață, iar pe de altă parte, ele determină particularitatea specific socială a acestor manifestări.

Desigur, particularitatea este de asemenea o trăsătură general-ontologică a tuturor lucrurilor și proceselor, iar omul este de asemenea și în acest sens ceva particular ; să ne gîndim, de exemplu, la amprentele digitale care în particularitatea lor se deosebesc tot atît de mult între ele ca și frunzele unei plante. Particularitatea la nivel social este o formă sintetic complicată, în care se exprimă acea unitate personală care determină specificul instituirilor teleologice, al reacțiilor celorlalți oameni față de atari instituiri. Această unitate are prin urmare de asemenea un dublu caracter obiectiv indisolubil, indestructibil. Pe de o parte, unitatea socială a omului, existența sa ca persoană se manifestă în modul cum el reacționează față de alternativele pe care i le pune viața ; ce-i drept, reflexiile care precedă aceste decizii alternative nu sînt niciodată cu totul lipsite de importanță pentru imaginea de ansamblu a particularității sale, dar esența reală a particularității sociale, ceea ce este personal în om se manifestă în acel lanț vital de decizii alternative. Pe de altă parte însă, și în același timp, toate alternativele asupra cărora el ia decizii sînt produse ale acelui hic et nunc social în care el trăiește și acționează. Acest mediu social nu pune pur și simplu întrebări la care omul răspunde, ci orice întrebare de acest fel presupune întotdeauna un spațiu de posibilități de răspuns, spațiu determinat concret-social. Omul este așadar persoană prin faptul că el însuși alege una dintre aceste posibilități. Ce-i drept, atunci cînd dă

dovadă de originalitate, el poate găsi un răspuns pe care nu l-a dat nici unul din contemporanii săi ; acest răspuns, însă, se dovedește întotdeauna a fi o componentă necesară a acestui spațiu de posibilități. Cu cît mai complicat și mai ramificat este acest spațiu, cu atît mai dezvoltată este societatea ; cu cît mai mare este contribuția personală a celui care răspunde, cu atît mai dezvoltată este personalitatea sa.

A deduce independența omului în raport cu societatea din faptul că el însuși ia întotdeauna decizia, înseamnă a da dovadă de o superficialitate proprie timpurilor moderne. Desigur, în anumite condiții sociale, omul se poate izola, dar aceste condiții, precum și reacțiile sale față de acestea au un caracter pur social. În acest sens poate fi spus că a fi persoană, a avea o realizare personală și a reacționa în mod adecvat față de existența-întocmai-astfel social-istorică sînt două laturi ale unuia și aceluiași complex. Și, să o spunem deschis împotriva anumitor prejudecăți, acest lucru este cu atît mai valabil cu cît mai dezvoltată este personalitatea, cu cît este mai valoros ceea ce a fost realizat de ea. Marx spune pe bună dreptate că „adevărata bogăție spirituală a individului depinde în întregime de bogăția relațiilor sale reale“ [72]. Tocmai din punctul de vedere al existenței ei este fals să separi istoricul de social și, cum se întîmplă adesea, să-l afirmi pe unul negîndu-l pe celălalt. Din faptul că istoria și sociologia sînt discipline separate, nu decurge că în procesul de evoluție al umanității istoria și societatea ar putea acționa ca factori independenți. Dubla determinație, schițată de noi aici, este valabilă pretutindeni, începînd cu viața cotidiană și sfîrșind cu cele mai înalte obiectivații ale umanității. In cadrul ei se manifestă ceea ce trebuie înțeles prin ideologie în sensul cel mai larg al cuvîntului, și anume faptul că viața fiecărui om și, ca atare, toate realizările sale (practice, mentale, artistice etc.) sînt determinate în ultimă instanță de acea existență socială în care individul respectiv trăiește și muncește.

Recunoașterea acestui fapt prezintă o mare importanță, căci ea constituie baza oricărei științe despre societate. Marx spune : „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină

[72] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 38.

conştiinţa“ [73]. Dar la un atare nivel de generalitate această constatare ne dă doar o reprezentare vagă şi adesea neclară asupra semnificaţiei sociale reale care revine fenomenelor şi complexelor particulare care compun acest domeniu imens. Pentru a dobîndi o imagine clară asupra acestora, trebuie să revenim la definiţia mai restrînsă, dar mai precisă a ideologiei. După Marx, aşa cum am văzut, această definiţie restrînsă constă în faptul că oamenii conştientizează şi rezolvă prin luptă, cu ajutorul ideologiilor, conflictele lor sociale, conflicte al căror ultim fundament trebuie căutat în dezvoltarea economică. După cum vom vedea, analiza acestei definiţii mai restrînse ne dă totodată cheia pentru înţelegerea concretă a sensului mai larg al ideologiei, în primul rînd deoarece ea dezvăluie legăturile existenţiale dintre cele două.

Prin urmare, existenţa socială a ideologiei pare să presupună conflicte sociale care trebuie rezolvate, în ultimă instanţă, în forma lor primară, adică economic-social, dar care în orice societate concretă dezvoltă în acest scop forme specifice, şi anume tocmai formele concrete ale respectivei ideologii. Desigur, purtătorii existenţiali nemijlociţi ai oricărei activităţi sociale, aşadar şi ai conflictelor, sînt indivizii. Ca atare, toate conflictele apar în mod nemijlocit ca ciocniri de interese între indivizi, respectiv între indivizi şi grupuri umane sau între grupuri. Este clar că aceste grupuri iau naştere în cazurile date ca urmare a faptului că interesele vitale ale indivizilor care le compun sînt identice sau foarte apropiate şi, concomitent, se află în contradicţie cu interesele vitale ale altor grupuri. Aici avem modelul cel mai general al apariţiei ideologiilor, căci în societate aceste antagonisme pot fi soluţionate în mod eficace numai atunci cînd membrii unui grup se pot convinge ei înşişi de faptul că interesele lor vitale coincid cu interesele de bază ale societăţii în totalitatea ei, şi că, prin urmare, oricine reprezintă aceste interese realizează ceva folositor pentru societate. Dacă această convingere este impusă numai prin mijloace de persuasiune, sau prin violenţă făţişă sau disimulată, iată un fapt care implică importante diferenţe de nuanţă, dar acest fapt este la fel de puţin decisiv în ceea ce priveşte existenţa lor ca ideologii ca şi întrebarea dacă conţinutul faptelor sociale corespunde tendinţelor epocii sau vine în contradicţie cu acestea,

[73] K. Marx. *Opere*, vol. 13, ed. cit., p. 9.

sau dacă convingerea care determină indivizii sau grupurile de indivizi la o anumită acţiune ideologică este sinceră sau ipocrită etc. Aceste aspecte au o importanţă hotărîtoare în evaluarea social-istorică a diferitelor ideologii, dar nu constituie un indiciu determinant al ideologiei în general. Problema principală constă aşadar în faptul că ivirea unor atari ideologii presupune structuri sociale în care acţionează diferite grupuri avînd interese opuse şi care încearcă să impună aceste interese întregii societăţi, ca interese generale ale acesteia. Într-un cuvînt, putem spune : apariţia şi răspîndirea ideologiilor constituie cea mai generală caracteristică a societăţilor de clasă.

Acest lucru este neîndoielnic, dar numai şi numai la nivel general. Nu fără motiv am arătat mai devreme că deşi interesele sînt determinate în mod necesar de structura socială, această determinare poate acţiona ca motor al practicii numai dacă indivizii consideră aceste interese ca fiind ale lor proprii şi încearcă să le impună celorlalţi oameni în raporturile de o importanţă vitală pe care le au cu aceştia. Trecerea de la acest fenomen fundamental la praxisul şi ideologia grupurilor, descrise mai sus, este uşor de înfăptuit. Totuşi, acest fenomen se manifestă chiar şi într-o societate care nu este dominată încă de contradicţia dintre diferite interese de grup, ceea ce — fără să anuleze cele arătate pînă acum — extinde noţiunea de ideologie şi face de asemenea ca geneza acesteia să apară într-o lumină întrucîtva modificată, În perioada cînd omenirea se îndeletnicea cu vînătoarea şi culesul, este clar că nu erau posibile nici proprietatea privată asupra pămîntului, nici exploatarea omului de către om, nici împărţirea în clase. Aceasta nu înseamnă, desigur, că respectiva epocă trebuie reprezentată ca o „epocă de aur". Ceea ce trebuie să înţelegem este pur şi simplu faptul că pe această treaptă nu puteau exista încă toate determinaţiile existenţei sociale care dau naştere împărţirii în clase. Pe de altă parte, această stare — care din punct de vedere economic-social este o stare iniţială, încă foarte dependentă de natură, aşadar primitivă — nu trebuie exagerată şi astfel denaturată prin genelizarea noţiunii de primitivitate. Căci expresia primitivitate desemnează aici, pe de o parte, nivelul muncii ca dominaţie socială a naturii care nu a atins încă treapta producţiei, iar pe de altă parte, nivelul de dezvoltare al omului, ale cărui relaţii cu realitatea n-au devenit încă atît de complexe şi diverse cum

sînt deja încă în primele societăţi de clasă. Culesul, vînătoarea, pescuitul nu implică încă o transformare a naturii, (aşadar nici schimbul propriu-zis de substanţe dintre societate şi natură). În această privinţă, aceste activităţi pleacă, asemenea animalelor, de la starea naturală existentă, folosindu-se de produsele acesteia pentru conservarea şi reproducerea propriei existenţe. Dintr-o atare perspectivă putem spune că această îndelungată perioadă de început a dezvoltării umanităţii (omul în accepţia noastră se realizează chiar din punct de vedere biologic abia spre sfîrşitul acestei perioade) are un caracter „primitiv", „natural". Nu trebuie însă să uităm faptul că încă în această perioadă oamenii şi-au depăşit naturalitatea pură a existenţei lor. Gordon Childe ne dă o descriere foarte exactă şi critică a acestei perioade [74]. Intenţia noastră nu este de a caracteriza, nici măcar în treacăt, aceste stări de lucruri. Este suficient doar să arătăm că oamenii au învăţat încă din această etapă să stăpînească focul, să facă unelte din piatră (iar mai tîrziu din oase), care cu timpul au devenit tot mai perfecţionate, şi care, odată cu arcul şi arbaleta etc., au reprezentat primii germeni ai maşinismului. De asemenea, nu trebuie uitată o altă caracteristică a perioadei vînătorii şi culesului : deoarece aici munca apare doar tangenţial (confecţionarea de unelte pentru vînat), ea neconstituind fundamentul hotărîtor pentru viaţa întregii societăţi (ca în perioada practicării agriculturii şi a creşterii vitelor), deoarece îndeosebi vînătoarea de animale sălbatice periculoase necesită cu totul alte moduri de a reacţiona ale oamenilor decît cele din muncă, iau naştere, cel puţin odată cu munca, ca imperios necesare, moduri de comportare dintre care unele, datorită importanţei lor sociale, au apărut chiar mai devreme decît munca şi s-au manifestat mai puternic decît aceasta. Ne referim aici în primul rînd la curaj, rezistenţă, iar cînd era necesar, chiar sacrificiul de sine fără de care vînătoarea ar fi fost imposibilă la începutul epocii de piatră. Deoarece aceste trăsături au devenit mai tîrziu, ca virtuţi ale claselor dominante, părţi importante ale ideologiei acestora, este bine să amintim că ele au luat naştere încă în perioada culesului, înaintea apariţiei claselor, şi să arătăm pe scurt că modurile de comportare care mai tîrziu au îmbrăcat din punct de vedere politic, moral etc. şi forme ideologice s-au

---

[74] Gordon Childe. *Man makes himself*, London, 1936, cap. IV.

desprins inițial în mod organic din singurul proces social de reproducție posibil în acea vreme, și anume din vînătoarea ca formă a culesului.

Pentru problema noastră, de o importanță hotărîtoare este faptul că toate acestea au putut fi realizate doar într-o formă obiectualizată. Dar sfera acestei socialități elementare este mult mai largă decît pot dovedi nemijlocit documentele materiale. Căci, de pildă, culesul plantelor presupune cunoașterea plantelor comestibile și a celor otrăvitoare, iar această cunoaștere implică existența încă la acest nivel a unui vocabular extrem de bogat, căci fixarea de către om a ceva ce este cunoscut se realizează întotdeauna prin denumiri. Același lucru se poate spune relativ la cunoașterea speciilor de animale, a obiceiurilor și a modului lor de viață. Așadar, nu trebuie niciodată să subapreciem vocabularul (și nici lumea ideatică) a unui om „primitiv", desigur, nu trebuie să trecem cu vederea nici caracterul primitiv real al vieții în acea epocă, prin supraaprecierea necritică a ceea ce a fost realizat aici, a largii diferențieri a acestor realizări, cum se întîmplă în structuralism, care procedează cu totul anistoric. Ceea ce prezintă o importanță decisivă este faptul că încă în epoca primitivă orice activitate primește o formă obiectualizată, exteriorizată, că astfel cercul de viață, chiar dacă el este înțeles într-un mod empiric-pragmatic, este mult mai larg și mai diferențiat decît am putea presupune în mod nemijlocit pe baza descoperirii unor unelte de muncă etc. care datează de atunci. La aceasta se adaugă faptul că forma exteriorizată a comunicării umane, adică acele instituiri teleologice care urmăresc să determine comportamentul altor oameni, trebuiau să existe și atunci, altfel nici culesul, nici vînătoarea nu ar fi fost posibile. Acest lucru nu este afectat cîtuși de puțin de faptul că pe această treaptă contradicțiile dintre diferite interese social-economice de grup, precum și cele dintre indivizi și mediul lor social nu se puteau fixa în forme generale și permanente. A fost necesară apariția unor moduri de a acționa unanim recunoscute pentru ca astfel de forme de cooperare, precum și manifestările de viață legate de acestea (împărțirea prăzii etc.) să poată fi reglementate. Prin urmare, una din laturile viitoarei ideologii se profilează încă de pe acum : o anumită generalizare socială a normelor de acțiune umană, chiar dacă acestea nu se impun încă într-un mod antagonist în lupta dintre interesele diferitelor gru-

puri. Fără să cunoaştem în mod concret astfel de moduri de manifestare proprii acestei trepte de dezvoltare, putem totuşi să le considerăm pe acestea germenii conflictelor dintre comunitate şi indivizi, căci ar fi o prejudecată metafizică dacă am presupune că conştiinţa socială a fiecărui individ este identică cu a celorlalţi. Chiar educaţia, oricît de „primitivă", de puternic legată de tradiţie, presupune un comportament al individului în care puteau să existe primele elemente pentru constituirea ideologiei, deoarece individului i se prescriu în mod necesar norme sociale generale pentru comportamentul său în viitor şi, totodată, i se inculcă exemple pozitive sau negative ale unui atare comportament. Această socializare a conduitei individuale acţionează în mod nemijlocit ca obicei care este moştenit ; să nu uităm însă că acesta, chiar pe treptele cele mai primitive ale dezvoltării, este un produs al instituirilor teleologice bazate pe diferite forme de exteriorizare.

Apariţia socială a fundamentelor necesare formării ideologiei nu se limitează totuşi la cele spuse pînă acum. În contextele anterioare am indicat situaţia fundamentală care caracterizează orice praxis uman, şi anume faptul că orice decizie care dă naştere unei acţiuni este luată în împrejurări pe care subiectul instituirii teleologice nu le poate cuprinde mental şi anticipa în mod complet, şi, ca atare, nici nu le poate domina în totalitatea lor. Nu este nevoie de o argumentare detaliată pentru a arăta că în stadiile iniţiale ale dezvoltării umanităţii acest cerc al necunoscutului a fost mult mai larg decît mai tîrziu. Această situaţie fundamentală a praxisului implică însă şi faptul că în aceste stadii iniţiale trebuia, sub ameninţarea pieirii, să se acţioneze oricum. Deoarece este o caracteristică esenţială a praxisului uman faptul că el este realizat conştient, prin intermediul instituirilor teleologice, cu ajutorul obiectualizărilor, trebuie ca tocmai în această perioadă iniţială intervenţia praxisului în sfera a ceea ce nu este cunoscut să joace un rol foarte important. În acest sens are loc o dublă dezvoltare, în sine plină de contradicţii. Pe de o parte, prin experienţele legate de muncă se cîştigă tot mai mult teren asupra necunoscutului. Desigur, nici aici noţiunea de muncă nu trebuie înţeleasă într-un sens prea restrîns : pe lîngă descoperirile pe care le face munca propriu-zisă, iau naştere, din mulţimea observaţiilor acumulate în sfera ocupaţiilor de bază, de exemplu, primele cunoştinţe astronomice. Pe de altă parte, există întot-

deauna o mulțime de fapte care apar în mod necesar ca inaccesibile chiar și celor mai cuprinzătoare generalizări ale experiențelor de muncă. Însă cum orice activitate practică trebuie să țină în mod permanent seama de ele, acestea sînt aproximate cu ajutorul proiecțiilor din domeniile cunoscute, și, astfel, ele sînt aparent dominate mental.

Desigur, nu știm nimic despre universul ideatic al acestei epoci inițiale. Ceea ce arheologia și etnografia denumesc, pe baza documentelor materiale descoperite, ca fiind elemente incipiente, face parte din etape mult mai tîrzii ale dezvoltării. Considerăm totuși că pornind de la astfel de cunoștințe putem face unele deducții asupra acestei forme de gîndire a epocii inițiale a dezvoltării umanității, întrucît ele ne oferă cîteva puncte de sprijin concrete în ce privește mediul social al gîndirii și acțiunii. Desigur, aceste deducții sînt extrem de generale și nu ridică nicidecum pretenția că ele ar dezvălui în mod concret existența-întocmai-astfel a acestor stadii inițiale. Aceasta înseamnă că dubla direcție, indicată mai sus, pe care o urmează dominarea realității, nu cuprinde niciodată două direcții clar separate, ci adesea una dintre tendințe poate trece subit în cealaltă, aparent radical opusă, și invers. La fel cum matematica devine, în anumite condiții, instrument pentru acele tentative mentale care, fără să aibă o bază obiectiv-științifică, încearcă să domine necunoscutul (cum este de exemplu astrologia), tot astfel tendințe neștiințifice pot da naștere în demersul lor unor descoperiri științifice valoroase (alchimia). Cum această permanentă întrepătrundere — așa cum arată exemplele de mai sus — este posibilă chiar și pe treptele superioare ale dezvoltării, se poate susține cu un mare grad de probabilitate că ea a fost mult mai puternică pe treptele inferioare ale dezvoltării.

Cauza acestui fenomen este una care acționează permanent. Întrucît viața oricărei societăți se desfășoară într-o realitate în ultimă instanță unitară, întrucît esența fiecărui individ care o compune este o existență unitară, pretutindeni ia naștere în mod necesar ceea ce am numit ontologia vieții cotidiene, în care se contopesc într-o unitate mental-sensibilă, în mod nemijlocit indisolubilă, toate tendințele necesare practic pentru reproducția vieții indivizilor și a colectivităților. Istoria ne arată că în măsura în care această ontologie se bazează pe tendințe funda-

mentale ale societății, se întîmplă adeseori ca unele adevăruri științifice care vin în contradicție cu aceasta să se lovească neputincios de acest zid al ideologiei, iar în alte cazuri, atunci cînd ele găsesc aici un sprijin, să devină dintr-o dată o forță care distruge prejudecățile, situîndu-se în centrul ontologiei cotidiene a perioadei respective. Urmînd metoda lui Marx, conform căreia analiza structurii formațiunilor superioare poate oferi cheia pentru înțelegerea esenței formațiunilor inferioare, putem presupune că stadiile inițiale ale dezvoltării umanității au cunoscut o predominare a acelor tendințe care au încercat să domine necunoscutul prin proiectarea asupra lui a unor forme care erau cunoscute din dominarea reală a mediului înconjurător și care erau întotdeauna la îndemînă în obiectivațiile obiectualizate. Poate o astfel de analiză postfestum ne va permite să ne apropiem întrucîtva — desigur, nu concret — de categoriile fundamentale ale unor astfel de proiecții. Aici rolul principal îl joacă gîndirea analogică. Din punct de vedere istoric, nu încape nici o îndoială că ea se situează la începutul procesului de dominare mentală a lumii, ba chiar că ea nu poate fi anulată nicicînd în mod complet în calitate de element inițial în procesul cunoașterii obiectelor. Firește, rezultatele acestei gîndiri analogice diferă calitativ, în funcție de materialul de viață la care se raportează. În cazul muncii se vede de îndată, în înseși rezultatele acesteia, dacă și în ce măsură unei concluzii la care se ajunsese prin analogie și care are urmări materiale imediate îi corespunde ceva din realitate sau nu. Prin urmare, analogia este aici în primul rînd punctul de plecare pentru formarea unor categorii reale, care exprimă într-adevăr acțiunea, conexiunile etc. ale lumii materiale. Faptul că și acest proces durează adesea secole, ba chiar milenii și că el nu este încheiat nici astăzi, ne arată că este vorba de o formă elementară de reflectare mentală a lumii materiale. De aici rezultă în mod necesar că pretutindeni unde nu este posibil nici un fel de control nemijlocit asupra conținutului reflectării, așa cum se întîmplă în muncă, și unde numai o ontologie critică a cotidianului poate dezvălui aspectul pur formal al analogiilor, acest proces trebuie să fie și mai îndelungat. La fel de evident este și faptul că, cu cît mai mică este contribuția schimbului de substanțe dintre societate și natură la dezvăluirea tot mai adecvată a legităților obiec-

tive ale naturii, cu atît mai important este rolul care revine analogiei.

Analogia este însă doar un mijloc formal de cunoaştere a realităţii. Odată cu schimbările de la nivelul ontologiei vieţii cotidiene, conţinutul acesteia este supus unor mari transformări. Prin apariţia unei atitudini critice în ontologia vieţii cotidiene, multe domenii sînt eliminate din sfera a ceea ce poate fi supus analogiei şi în primul rînd analogia dintre „eu" şi „lumea exterioară". Să nu uităm însă cît de îndelungate şi de discontinui au fost aceste procese de clarificare de-a lungul istoriei. Ce rol important joacă ele şi astăzi în viaţa spontan-cotidiană, desigur, fără să poată influenţa întotdeauna în mod hotărîtor reprezentarea general-socială a lumii. Acest procedeu al analogiei nu se manifestă însă numai într-o formă deschisă, directă. Anumite momente specifice ale vieţii umane pot îmbrăca o formă independentă şi, astfel mijlocite, ele pot oferi baza pentru o reprezentare analogică a lumii. Subliniem aici numai categoria de teleologie, lăsînd la o parte alte exemple importante ca viaţă, moarte, perfecţiune, eternitate etc. Această categorie s-a menţinut pînă în secolul al XIX-lea, mai precis pînă la Marx şi Darwin, ca o categorie obiectivă a naturii, deşi ea era doar o proiectare analogică a procesului de muncă în natură. Enumerarea unor astfel de deformări ale semnificaţiei unor categorii putea continua la nesfîrşit ; pentru noi este important doar de a arăta că multe elemente ale ideologiei preexistau într-un mod oarecare chiar pe primele trepte ale dezvoltării sociale şi că antagonismele sociale care au apărut mai tîrziu şi care erau rezolvate ideologic, nu au trebuit să creeze un instrument cu totul nou, corespunzător noii necesităţi, ci ele au găsit o multitudine de atari mijloace care trebuiau, fireşte, adaptate noilor sarcini. În realitate, situaţia este, cu siguranţă, mult mai simplă. Căci aşa cum arată obiectele găsite mai ales în morminte, încă societatea nedivizată în clase era nevoită să pună şi să rezolve probleme specific ideologice. Şi mai clar apare ideologicul pur — desigur, abia la sfîrşitul acestei perioade, dar înainte de trecerea la producţia propriu-zisă, adică la agricultură şi la creşterea vitelor — în picturile rupestre, care dovedesc că societăţile de acest tip, atunci cînd condiţiile favorabile fac ca membrii acestora să se bucure de o relativă bunăstare şi implicit de un anumit răgaz, pot avea realizări ideologice chiar foarte importante.

Rezumînd, putem spune aşadar că anumite modalităţi de constituire a idelogiilor existau încă în primele etape ale dezvoltării sociale. Această constatare nu este contrazisă de faptul că problemele propriu-zis ideologice, care izvorăsc din lupta de clasă, sînt rezultate ale unor epoci ulterioare; dimpotrivă, ea cere ca funcţia socială, geneza şi acţiunea acestor ideologii să fie definită ceva mai larg, aşa cum am procedat noi la începutul expunerii acestor idei. Desigur, punctul central al ideologiei rămîne în continuare rezolvarea prin luptă a conflictelor dintre oameni în societate, dar totodată iese în evidenţă faptul că cercul social al ideologiei nu trebuie restrîns neapărat şi exclusiv la conflicte de acest gen. În aceste consideraţii ne-am referit la un anumit punct, şi anume la raportul dintre individ şi societate. Astfel de conflicte apar frecvent pe treptele superioare de dezvoltare, dar în tratarea lor nu trebuie niciodată să trecem cu vederea că, în măsura în care sînt relevante, ele îşi dobîndesc această importanţă în calitate de forme de manifestare ale unor contradicţii de clasă, social-obiective. Atari conflicte apar în societăţile primitive doar într-o formă latentă, întrucît gradul scăzut de dezvoltare a personalităţii individului, determinat în principal de relaţiile de producţie existente atunci, este menţinut ideologic prin tradiţie, educaţie etc., care acţionează covîrşitor în direcţia unei uniformizări sociale. Nu trebuie neglijată nici o altă sferă a conflictului, şi anume ameninţarea continuă a societăţii şi, ca atare, a indivizilor care o compun, de către forţele nestăpînite ale naturii care îi înconjoară. Este de aceea cît se poate de firesc ca în gîndirea omului care se simte tot timpul ameninţat, care trăieşte într-o lume imprevizibilă, analogiile şi proiecţiile asupra realităţii, care nu au nici o fundamentare obiectivă, să fi jucat un rol considerabil.

Engels, într-o exprimare lipsită de menajamente, a calificat conţinutul ideologiilor apărute astfel drept o „nerozie din vremurile primitive" şi a refuzat să caute în spatele tuturor acestor fenomene „cauze economice" [75]. El are, desigur, dreptate în măsura în care aceste ideologii sînt reprezentate ca fiind determinate în mod direct, linear de către anumite forme economice particulare, precis deter-

[75] K. Marx şi F. Engels. *Opere alese*, vol. 2, Editura politică, Bucureşti, 1967, p. 466.

[76] *Ibid.*, p. 460. Este suficient să arătăm că el relevă faptul că, întîmplător Prusia a devenit mare putere.

minate. Acest lucru este însă valabil nu numai pentru aceste tipuri de ideologii. Esenţa general-economică a unei societăţi nu dă naştere niciodată formelor concrete de manifestare ale existenţei şi ale dezvăluirii sale printr-o determinare unilaterală şi univocă ce ar putea fi dedusă direct — într-un mod cvasiştiinţific, cvasilogic — din cercetarea acestei esenţe. Engels are marele merit de a fi dezvoltat, în ultima perioadă a activităţii sale, materialismul istoric, opunînd unor astfel de „deducţii" vulgarizatoare caracterul accidental şi inegal care domină întreaga viaţă socială fenomenală. În formularea dură, citată mai sus, el nu ignoră nici caracterul istoric pe care îl are dezvoltarea ideologiilor astfel apărute, arătînd că : „Istoria ştiinţelor este istoria înlăturării treptate a acestei nerozii, respectiv a înlocuirii ei printr-o nerozie nouă, dar din ce în ce mai puţin absurdă"[77]. Ceea ce este neadecvat în formularea sa este doar faptul că el se apropie aici de problema ideologiei în mod ştiinţific-gnoseologic, unilateral, şi nu în mod ontologic practic. Ceea ce are el în vedere constituie, ce-i drept, un moment important al adevărului în totalitatea sa. Nu doar lupta permanentă a ştiinţei împotriva unor astfel de ideologii constituie un factor important în dezvoltarea umanităţii, dar această luptă este ea însăşi o componentă însemnată, tocmai din punct de vedere social-ontologic, a istoriei ideologiilor. În lupta dintre ideologii, iar pe treptele mai dezvoltate în lupta ideologică dintre clase, demascarea unei ideologii de către alta joacă un rol major, adeseori hotărîtor. Faptul că ideologiile rivale sînt combătute în principal din cauza neconcordanţei lor cu religia, cu tradiţiile etc., că adesea ceea ce constituie ţinta atacurilor sînt tocmai tendinţele cu adevărat ştiinţifice conţinute în ele, nu afectează cu nimic faptul că, în ceea ce priveşte tendinţele principale ale istoriei luptelor ideologice, caracterizarea lui Engels este, în mare măsură, justă.

Dar în cunoaşterea a ceea ce este ideologia, această caracterizare este derutantă din cauza caracterului ei preponderent gnoseologic. Faptul că majoritatea covîrşitoare a ideologiilor au la bază premise care nu pot rezista unei critici gnoseologice riguroase, îndeosebi atunci cînd aceasta vizează o perioadă mai îndepărtată, este neîndoielnic corect. În acest caz avem de a face însă cu o critică a falsei

---

[77] *Op. cit.*, p. 466.

conştiinţe ; or, pe de o parte există multe ipostaze ale falsei conştiinţe care nu au devenit niciodată ideologii, iar pe de altă parte, ideologia nu este pur şi simplu identică în mod necesar cu falsa conştiinţă. Ceea ce este ideologia în mod real poate fi înţeles numai din acţiunea şi funcţiile ei pe plan social. Marx a înţeles în esenţă corect problema fundamentală care apare aici, deşi nu avea încă o bază materialist-istorică, fapt ce reiese deja din teza sa de doctorat. În cadrul unei critici tăioase şi pătrunzătoare pe care o face dovezii ontologice (şi criticii sale kantiene), el pune în mod retoric întrebarea : „N-a stăpînit oare efectiv străvechiul Moloh ? N-a fost oare Apolo din Delfi o forţă reală în viaţa grecilor ?“ [78] În modul acesta este relevat elementul fundamental al ideologiei. Chiar dacă, din punct de vedere gnoseologic, se poate spune că Moloh şi Apolo din Delfi sînt „nerozii“, ei figurează totuşi în ontologia existenţei sociale ca nişte forţe real-eficace, chiar ca forţe ideologice. Desigur, prin acest contrast nu este încă pusă în lumină nici pe departe adevărata opoziţie. Căci ideologia poate fi puternică, poate deveni o forţă reală în cadrul existenţei sociale numai atunci cînd existenţa ei întocmai-astfel este în convergenţă cu cerinţele principale de dezvoltare ale esenţei. Şi, după cum arată istoria, chiar în cadrul acestei convergenţe există diferite gradaţii, al căror criteriu de apreciere nu este însă neapărat faptul că ele ar fi mai adevărate, gnoseologic, sau mai progresiste, social-istoric, ci impulsul pentru un răspuns exact la întrebările puse de existenţa-întocmai-astfel a dezvoltării sociale şi a conflictelor ei. Mult mai tîrziu, în *Capitalul*, Marx a vorbit ceva mai în detaliu despre legătura dintre religie şi dezvoltarea producţiei, şi anume atunci cînd revendică o istorie a tehnologiei care să aibă o fundamentare autentic istorică. Deşi el se referă numai la religie, nu ne este prea greu să aplicăm rezultatul metodologic al expunerilor sale asupra problemelor ideologice generale : „Într-adevăr, e mult mai uşor să găseşti prin analiză sîmburele pămîntesec al nebuloaselor reprezentări religioase decît, invers, să dezvolţi din relaţiile date ale vieţii din fiecare epocă formele religioase corespunzătoare. Aceasta din urmă este singura metodă materialistă şi deci ştiinţifică“ [79]. Credem că într-o astfel de explicaţie riguroasă a ideologiilor existente într-un anumit

[78] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe*, ed. cit., p. 100.
[79] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 381.

moment istoric, ceea ce am numit noi ontologia vieţii cotidiene trebuie să joace un rol hotărîtor, şi anume ca verigă mediatoare între situaţia economică şi ideologia care rezultă din ea. Astfel, „enigma" care pare să decurgă din critica gnoseologică făcută ideologiilor de către Engels, şi anume faptul că oamenii puteau să acţioneze, în mare măsură conform intereselor lor, deci în mod nemijlocit corect, pe baza unei ideologii „neroade", dispare. Marx arată de asemenea că tocmai pe baza a ceea ce am numit noi ontologia vieţii cotidiene, şi în capitalismul contemporan se poate să apară o atare „nerozie", ca formă ideologică a unei activităţi de altfel raţionale. El constată că raportul dintre renta în bani, ca o parte a plusvalorii, şi pămînt este iraţional, deoarece ar fi — spune el — „ca şi cum s-ar vorbi de raportul dintre o bancnotă de cinci lire sterline şi diametrul globului pămîntesc". În conformitate cu această metodă, el explică situaţia astfel : „Dar rolul mediator al formelor iraţionale sub care apar şi se rezumă în practică anumite relaţii economice nu-i interesează deloc pe exponenţii practici ai acestor relaţii în activitatea lor cotidiană ; şi, întrucît sînt obişnuiţi să se mişte în cadrul acestor relaţii, nu sînt cîtuşi de puţin şocaţi de ele. Pentru ei, o contradicţie totală nu prezintă nici un mister. În formele de manifestare înstrăinate de conexiunea lor internă şi absurde dacă sînt privite în sine, în mod izolat, ei se simt în largul lor, ca peştele în apă" [80].

Întrucît am eliberat existenţa şi acţiunea ideologiilor de subordonarea faţă de judecăţile valorice gnoseologice şi istorico-filozofice, putem în sfîrşit să ne ocupăm nestînjeniţi de cercetarea lor. Engels a făcut o încercare foarte serioasă în acest sens. În prefaţa scrisă de el la *Mizeria filozofiei* a lui Marx, el vorbeşte despre utilitatea socialistă a teoriei lui Ricardo, şi anume de faptul că „muncitorilor, ca singurii producători adevăraţi, le aparţine întregul produs social, produsul *lor*", ceea ce duce „direct la comunism". El subliniază apoi că această concluzie este din „punct de vedere formal-economic falsă", căci consecinţele morale care pot fi trase din teoria lui Ricardo nu interesează cel mai adesea economia. El încheie însă consideraţiile sale cu o idee justă şi plină de conţinut : „Ceea ce este însă fals din punct de vedere formal economic poate fi totuşi just din punct de vedere universal istoric. Dacă

[80] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, ed. cit., p. 318.

conştiinţa morală a masei declară nedrept un oarecare fapt economic, aşa cum s-a întîmplat la timpul său: cu sclavia sau cu claca, aceasta dovedeşte că faptul respectiv este depăşit, că au apărut alte fapte economice, în virtutea cărora el a devenit de nesuportat şi de nemenţinut. Îndărătul nedreptăţii economice formale se poate ascunde deci un conţinut economic foarte adevărat"[81]. Aici reiese în mod clar dublul caracter, plin de contradicţii, al ideologiei, caracter pe care aceasta îl are de la bun început. Cursul, direcţia, perspectiva pe care o are dezvoltarea socială pentru exploataţi nu poate fi dedusă de către aceştia, în sensul nevoilor lor, nici din situaţia social-economică obiectivă, nici din încercarea de explicare a ei de către Ricardo, încercare de altfel din punct de vedere ştiinţific foarte valoroasă. Totuşi, problema în sine există, în obiectivitatea ei economico-socială, atît în realitatea însăşi cît şi în cea mai adecvată şi mai obiectivă reflectare ştiinţifică a ei din acel moment, iar în mulţi oameni ia naştere problema vitală de a găsi la această întrebare un răspuns corespunzător.

După cum am mai spus, omul este o fiinţă care răspunde, astfel că atît problemele reproducţiei nemijlocite, în principal cele ale muncii, cît şi cele ale ştiinţei care sprijină şi dezvoltă această reproducţie trebuie explicate prin acest specific al omului. Fără să ne îndepărtăm aici de acest punct de plecare, trebuie să concretizăm mai bine noţiunea de problemă vitală. Orice activitate, orice praxis nemijlocit are un scop imediat. Acest scop imediat, şi anume conservarea, reproducţia propriei vieţi se impune ca atare în oameni ca o necesitate imperioasă imediată. Ştim deja — umanitatea omului se bazează tocmai pe acest fapt — că această nemijlocire se constituie ca bază a existenţei umane, numai dacă ea îşi suprimă acest caracter de nemijlocire. Instituirea teleologică care se intercalează în mod necesar între trebuinţă şi satisfacerea ei, implică deja în sine o atare suprimare. Această suprimare însă depăşeşte, fără să se fi urmărit în mod intenţionat acest lucru, această contradicţie a originii, întrucît orice instituire teleologică conţine în sine posibilitatea (în sensul aristotelic al cuvîntului, pe care l-am menţionat în repetate rînduri) de a trimite spre alte scopuri, mai îndepărtate şi, în acelaşi timp, de a adapta — datorită carac-

[81] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 21, ed. cit., p. 178—179.

terului obiectualizator al actelor de realizare a scopului — capacitățile umane noilor cerințe.

Aici, lucrul cel mai important pentru problema noastră este faptul că această dezvoltare dă naștere acelor instituiri teleologice care urmăresc să producă o nouă atitudine a semenilor, făcînd ca aceasta să fie tot mai importantă — atît extensiv cît și intensiv, atît calitativ cît și cantitativ — pentru procesul de reproducție, pentru societate în ansamblul ei. Este de ajuns să arătăm că sfera și importanța obiceiului, a tradiției, a educației etc., care au la bază întotdeauna astfel de instituiri, se amplifică mereu odată cu dezvoltarea forțelor de producție și că este necesară apariția unor sfere ideologice proprii (și în primul rînd cea a dreptului) pentru satisfacerea acestor cerințe ale totalității sociale. Am arătat în considerațiile noastre anterioare că în cazul acestor instituiri, controlul direct pe care existența îl exercită asupra reprezentării nu poate avea acea eficacitate nemijlocită și tendențial precisă, așa cum se întîmplă în muncă. În acest sens, între cele două tipuri de instituiri există o deosebire calitativă, deși bineînțeles nici în cazul acestor instituiri nu se poate vorbi de o nesiguranță absolută sau de iraționalitate. Diferitele forme de influențare a oamenilor, apărute în mod necesar din punct de vedere economico-social, au existat, într-o măsură mai mare sau mai mică, întotdeauna. Valorile mai mari pe care coeficientul de nesiguranță le are în cazul acestor instituiri, are drept urmare doar faptul că în acest domeniu rolul întîmplării, al caracterului inegal în cursul dezvoltării devine mult mai puternic, mai pregnant decît în domeniul muncii considerate în sens restrîns. Pentru a concretiza într-o mai mare măsură acest complex de fenomene, trebuie să ținem seama în primul rînd de faptul că acest tip de instituiri, deși au apărut cu scopul de a favoriza dezvoltarea economică și — în ultimă instanță și numai în ultimă instanță — ele nu și-au abandonat niciodată acest rol, ele nu au putut face încă de la început, acest lucru într-un mod direct mecanic, cu atît mai puțin pe măsură ce se dezvoltau forțele de producție. Aceasta întrucît încă cele mai timpurii realizări ale muncii, cele mai elementare urmări ale diviziunii inițiale a muncii pun oamenilor sarcini a căror realizare necesită și mobilizează forțe sufletești de un tip nou, altele decît cele care intervin în procesul de muncă propriu-zis (să ne gîndim la rolul care-i revine curajului personal, spiritului inventiv, spiritului de

colaborare dezinteresată în cadrul unor activități colective). Instituirile telologice care apar aici sînt de aceea îndreptate în mod nemijlocit — cu atît mai mult cu cît mai dezvoltată este diviziunea socială a muncii — spre declanșarea și consolidarea în oameni a acelor afecte, a căror prezență a devenit acum indispensabilă. Chiar și acest lucru ne arată că obiectul acestor instituiri nu poate exercita un astfel de control și o altfel de corecție directă cum e cea care vine din partea realității în cadrul schimbului de substanțe dintre societate și natură : nici obiectul însuși, nici aspectul vizat de instituire nu pot fi în principiu atît de clar determinate ca acolo. Aici se manifestă diferența dintre instituirea teleologică care declanșează în ultimă instanță un lanț cauzal și cea care declanșează o altă instituire teleologică. Această diferență are drept urmare faptul că, pe de o parte, situația ce caracterizează orice decizie umană, imposibilitatea cunoașterii tuturor împrejurărilor acțiunii, capătă aici o importanță și mai mare decît în cazul celuilalt tip de instituiri și, pe de altă parte, intenția trebuie să aibă, în cel de-al doilea caz, o direcție mult mai puțin precisă. Faptul că, în mod necesar nu pot fi cunoscute toate condițiile în care are loc acțiunea, se repercutează, ce-i drept, și asupra muncii, însă în majoritatea cazurilor mult mai superficial. Știm, de exemplu, că nu numai în preistorie, dar chiar și într-o bună parte din istoria scrisă, multe procese de muncă erau empiric în mod indisolubil legate de ceremonii magice etc. Această legătură apărea însă doar în conștiința celor ce munceau, procesul de muncă însuși desfășurîndu-se în mod obiectiv, independent de aceste practici. Cu totul altfel stau lucrurile în ce privește instituirile teleologice pe care le cercetăm acum. În majoritatea cazurilor, legătura cu reprezentările magice și, mai tîrziu, cu cele religioase poate fi în acest caz cu greu desprinsă de natura reală a afectelor și a modurilor de reprezentare care sînt urmărite ; aceasta deoarece — spre deosebire de obiectele naturale unde modul lor de apariție pare să dispară în spatele existenței lor nemijlocite — orice afect, orice tip de comportament rămîne legat, atît din punct de vedere al conținutului cît și al formei, de geneza sa. În sfîrșit, anticipînd ceea ce vom expune mai tîrziu în detaliu, să ne referim pe scurt la problema nivelului intenției. Chiar dacă procesul de muncă poate adesea, în mod obiectiv, să depășească scopurile sale nemijlocite, totuși intenția practic

hotărîtoare a instituirilor teleologice care stau la baza acestui proces vizează întotdeauna în mod clar un scop bine determinat. Dimpotrivă, instituirile care urmăresc să dirijeze comportamentul oamenilor au adesea din capul locului drept scop un spaţiu de acţiune a reacţiilor dorite (sau nedorite) în raport cu faptele, situaţiile, sarcinile sociale etc.

Abia în acest mod se desăvîrşeşte umanizarea omului, proces care, în-sine, are loc pur obiectiv, într-o anumită măsură, în muncă. Dar acest în-sine poate primi forma sa conştientă, aşadar definitiv fixată şi, în acelaşi timp, capabilă de dezvoltare, poate realiza în om existenţa pentru-sine a propriei persoane şi astfel poate urma calea existenţei pentru-sine sociale a întregii umanităţi, numai atunci cînd reacţia omului faţă de schimbul de substanţe cu natura, pe care îl realizează el însuşi, se ridică în el pînă la nivelul unei conştiinţe sociale, se poate dezvolta treptat ca conştiinţă de sine umană. Şi aici momentul hotărîtor al acestui proces îl constituie exteriorizarea conţinută în instituirile teleologice. Motivul este că, odată cu obiectualizarea ia naştere în realitatea obiectivă o nouă formă de continuitate care poate fi întîlnită numai în existenţa socială. Orice tip de existenţă are în devenirea sa existenţială o continuitate obiectivă, care este una din caracteristicile esenţiale ale existenţei sale în-sine ; această continuitate nu depăşeşte însă niciodată, nici chiar la nivelul naturii organice, existenţa în-sine, rămînînd o categorie a existenţei indiferentă în raport cu orice existenţă pentru-noi. Continuitatea primeşte o existenţă pentru-sine specifică prin obiectualizare şi exteriorizare. Obiectele din natură ale obiectualizării îşi păstrează ce-i drept, existenţa lor în-sine indiferentă, totuşi prin obiectualizare ele devin totodată momente ale unui proces care, pe de o parte rămîne în mod indisolubil legat de subiecţii exteriorizării, iar pe de altă parte, se detaşează tot mai mult de ei şi dobîndeşte o existenţă socială independentă. Ce-i drept, această existenţă se află într-o permanentă interacţiune cu praxisul subiecţilor, iar existenţa ei socială poate să se exprime doar în cadrul acestei interacţiuni, iar în cadrul acestei interacţiuni ea îşi păstrează o putere de acţiune autonomă. Aici nu este vorba doar de devenirea pentru-noi pe care o cunosc gîndurile, sentimentele, amintirile etc. ; chiar dacă acestea constituie pentru orice subiect fundamentele exteriorizării, aceasta din urmă, devenită obiectivaţie de sine

stătătoare, se află față de subiecți ca o „lume" obiectualizată, proprie, care influențează într-un mod decisiv instituirile teleologice ulterioare. Acest lucru este posibil deoarece ea face din experiențele individuale — cel puțin la modul potențial, dar foarte adesea în mod real — bunuri spirituale comune pentru un grup de oameni, desigur nu într-un mod pur și simplu faptic, ci oferind oamenilor modele pozitive și negative pentru deciziile lor viitoare, precum și datorită faptului că ea transformă o continuitate existentă în mod obiectiv, atît la nivelul individului cît și al grupurilor umane, dar care în același timp este o continuitate trăită a gîndurilor, sentimentelor, atitudinilor lor etc., într-o parte dinamică a conștiinței lor.

Atît conștiința individual-personală cît și cea socială pot apărea numai pe baza unor astfel de acțiuni ale obiectualizării și exteriorizării. Realitatea socială se bazează în ultimă instanță, ce-i drept, pe momente materiale necesare reproducției societății și oamenilor care compun această societate. Dar un ansamblu unitar, chiar dacă contradictoriu, al praxisului social nu ar funcționa dacă n-ar fi înconjurat și susținut pretutindeni și permanent de aceste obiectualizări și exteriorizări. Să ne amintim de ceea ce am arătat mai înainte, și anume că obiectualizarea socializează în mod spontan toate obiectele, atît materiale cît și ideatice. Prin mijlocirea ei, praxisul uman, fără să-și fi pus în mod conștient acest scop (el nici nu putea să existe la început ca scop conștient) devine spontan praxis social. Am arătat, atunci cînd am vorbit despre muncă și despre limbă, care sînt elementele fundamentale ale acestui complex. Acum este necesar, înainte de toate, să înțelegem că în cadrul acestui proces de socializare a praxisului și a conștienței sale, prioritatea istorică o are momentul social. Dacă ne-am pune întrebarea (așa cum se procedează de la robinsonadele de tip economist pînă la existențialism) care este modul prin care omul devenit deja personal, individual se transformă într-un om social, nu am face decît să proiectăm asupra trecutului nivelul actual foarte dezvoltat pe care l-a atins individualizarea. În procesul umanizării omului ia naștere, prin intermediul caracterului exteriorizat al praxisului uman, înainte de toate, o conștiință socială a oamenilor, astfel că depășirea particularității sale naturale, permanent existente, în direcția unei individualități este rezultatul unei îndelungate dezvoltări economico-sociale, în care complexitatea tot mai mare a

diviziunii sociale a muncii și a sarcinilor pe care ea le pune indivizilor transformă treptat particularitatea naturală a acestora în individualitate socială. De aceea, încă tînărul Marx, în *Ideologia germană*, vorbește despre conștiința originară a oamenilor ca de o „simplă conștiință de turmă“ [82]. Orice cunoaștere autentică post-festum a dezvoltării umane confirmă acest fapt, dar un document clar în acest sens îl constituie tocmai limba. Am arătat că una din caracteristicile cele mai importante ale limbii este capacitatea de a exprima în mod nemijlocit doar generalul. Tocmai datorită acestui fapt cel mai simplu cuvînt constituie o obiectualizare și exteriorizare socială a omului. Ceea ce în cadrul schimbului de substanțe cu natura, în unealta de muncă, în produsul muncii oamenilor etc. are un caracter social în sine, dobîndește prima sa formă socială conștientă tocmai în această caracteristică fundamentală a limbii. Și aceeași necesitate elementară care face din generalizările de acest tip baza comunicării interumane face din această generalitate socială norma oricărui praxis originar. Criteriul reușitei unei unelte îl constituie doar posibilitatea utilizării ei generale. Acest criteriu se fixează însă și se generalizează la nivelul întregii practici umane. Marx vorbește în strînsă legătură cu cele arătate în pasajul citat mai sus depre interesele comune ale oamenilor reuniți de către diviziunea muncii într-o societate de dimensiuni reduse, de tip natural : „acest interes comun nu există numai în imaginație ca «generalitate», ci există în primul rînd în realitate ca dependența reciprocă a indivizilor între care este divizată munca“ [83]. Desigur, el arată apoi că chiar această diviziune naturală a muncii în societate dă naștere în mod necesar unei sciziuni între „interesele particulare și cele generale“.

Astfel în societate apare nu numai opoziția de interese, opoziție care apare în mod necesar pe o anumită treaptă a diviziunii sociale a muncii, dar de asemenea forma ideologică, la fel de necesară, de rezolvare a ei. Acest aspect al problemei a fost sesizat încă de tînărul Hegel. În lucrarea sa *Verfassung Deutschlands*, el arată faptul că conflictele sociale sînt rezolvate, ce-i drept, cu forța, ca luptă a unui particular împotriva altui particular dar, din punct de vedere filozofic, la baza acestor lupte stă faptul că cel ce

[82] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, *ed. cit.*, p. 31.
[83] *Ibidem*, p. 33.

domină „își întemeiază dominația sa nu pe forța particularului contra particularului, ci pe generalitate : acest adevăr, dreptul pe care cel ce domină și-l revendică sieși, trebuie să-i fie luat și dat acelei părți a vieții care îl revendică“ [84]. Hegel atinge aici unul dintre complexele de probleme esențiale care sînt rezolvate ideologic în cursul luptelor de clasă a căror armă este foarte adesea dezvăluirea unui interes proclamat ca general drept interes particular, sau a unui interes particular ca interes pur social, deci general. Acest fenomen poate fi semnalat în toate domeniile și pe toate treptele de dezvoltare ale praxisului social. Oamenii își justifică în mod ideologic propria activitate (precum și interesele lor de clasă, în măsura în care ele funcționează ca motive determinante ale vieții lor personale, la fel ca și interesele lor strict personale) prin ridicarea lor la nivelul generalității. Tendința justificării propriului mod de a acționa se manifestă pretutindeni, începînd cu educația și terminînd cu praxisul economic și politic, în sensul că acesta ar fi pura realizare a unor astfel de norme generale și că ceea ce este dezaprobat deviază de la aceste norme, nu încorporează această generalitate.

În felul acesta generalitatea, generalizarea capătă un colorit ideologic. Funcționarea ei ca ideologie nu depinde, cum am văzut, de faptul dacă ea este adevărată sau falsă, științifică sau întemeiată pe un mit, ci în primul rînd de faptul dacă o anumită pătură socială întrevede în ea un mijloc adecvat pentru rezolvarea prin luptă a conflictelor ei sociale, conflicte care se prelungesc în sfera intimă, personală a oamenilor. De aceea, existența socială a unei atari generalități este deopotrivă independentă de conținutul moral al motivelor pentru care ea este folosită. Marx caracterizează, de exemplu, morala vieții cotidiene a burgheziei în felul următor : „Burghezul se comportă față de instituțiile regimului său ca evreul față de lege ; el le eludează ori de cîte ori poate s-o facă în fiecare caz în parte, dar vrea ca toți ceilalți să le respecte“ [85]. Este de la sine înțeles că într-o atare comportare nu poate fi pus la îndoială caracterul ideologic al ideologiilor care funcționează aici. Pe de altă parte, cele mai diferite tipuri de generalizare pot declanșa, în anumite condiții istorice, la

---

[84] Hegel. *Fragmente zur „Verfassung Deutschlands“*. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Philosophische Bibliotek, Leipzig, 1923, S. 140.

[85] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 174.

nivelul maselor largi un entuziasm adevărat şi de durată, pot contribui la găsirea unor soluţii date problemelor fundamentale ale dezvoltării umane ; consecvenţa şi amploarea acestor soluţii ar fi fost din punct de vedere social de neconceput numai prin realizarea direct intenţionată a scopurilor economice obiective şi fără punerea în mişcare a unei atari ideologii. Engels relevă pe bună dreptate diferenţa dintre ideologia marii revoluţii franceze şi rezultatele ei reale, spunînd că deşi ea a tins către un drept al raţiunii în opoziţie cu absolutismul feudal, resimţit ca nedrept şi neraţional, „ştim acum că acest imperiu al raţiunii nu a fost altceva decît imperiul idealizat al burgheziei“ [86]. Marx descrie procesul ideologic care a avut loc aici astfel : „Dar oricît de puţin eroică este societatea burgheză, a fost totuşi nevoie de eroism, spirit de abnegaţie, teroare, război civil şi lupte între popoare pentru a o aduce pe lume. Iar gladiatorii ei au găsit în tradiţiile clasic stricte ale republicii romane idealurile, formele artistice şi iluziile de care aveau nevoie pentru a ascunde de ei înşişi conţinutul limitat burghez al luptelor lor şi pentru a-şi menţine entuziasmul la nivelul marii tragedii istorice“ [87].

Pentru a înţelege aceste consideraţii în întreaga lor semnificaţie, trebuie să vedem în imaginea reală a dezvoltării sociale, a revoluţiilor sociale, un moment cardinal pentru deznodămîntul acestora. Aceasta înseamnă ruptura cu cele două curente principale ale marxismului vulgar, atît cu cel care susţine o determinare rigidă, de tip laplaceean, de către economic şi vede în ideologie o suprafaţă doar aparentă şi în ultimă instanţă lipsită de eficacitate a evenimentelor reale, strict necesare, cît şi cu cel care susţine independenţa absolută a ideologiilor, şi îndeosebi a formelor ei superioare (filozofie, artă, etică, religie etc.), faţă de bazele economice ale evenimentelor istorice. Pentru a indica acel tertium datur în raport cu aceste două interpretări false, să revenim la acea caracteristică a societăţii şi dezvoltării sociale pe care am schiţat-o încă în capitolul despre Marx, şi anume la dialectica esenţă-fenomen ; aici trebuie să fim permanent conştienţi de faptul că, în cazul interacţiunii dintre cele două entităţi, ambele sînt realităţi şi că, prin urmare, nu poate fi vorba de a opune unui „lucru în-sine“ kantian (în cazul nostru

[86] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 19.
[87] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 8, ed. cit., p. 120.

economiei ca esență) o lume fenomenală determinată doar de subiectul cunoscător, nici de a considera lumea empirică, singura reală, ca o lume ce poate fi înțeleasă și manipulată cu ajutorul „reprezentărilor-model" (esența) rezultate prin abstractizare și care se întemeiază în subiectul cunoscător. Din punct de vedere ontologic, esența și fenomenul constituie și la nivelul existenței sociale un complex unitar, alcătuit la rîndul său din complexe reale a căror interacțiune face ca el să se transforme și în același timp să se conserve. Această dialectică, care în determinațiile ei esențiale a fost cunoscută încă de Hegel, arată pe de o parte că esența este ea însăși un anumit tip, o anumită treaptă a existenței, că separarea ei, autonomizarea ei relativă în raport cu existența, precum și generalitatea ei exprimă o mișcare a existenței însăși ; pe de altă parte, ea arată că legătura dintre esență și fenomen este una necesară, iar producerea de fenomene ține de esența esenței.

Această situație general-ontologică cunoaște în cadrul existenței sociale o amplificare calitativă în raport cu formele de existență mai simple. Acest lucru se explică în primul rînd, după cum știm, prin aceea că geneza și determinarea tuturor momentelor acestei existențe se realizează de către instituiri teleologice care, în calitate de factori declanșatori ai șirurilor cauzale, pun esența real activă și fenomenul care se naște în mod real într-o interacțiune de cu totul alt tip decît în cazul complexelor care apar într-un mod pur cauzal. În al doilea rînd, ele duc în mod imperios necesar la apariția unor forme obiectualizate, exteriorizate și declanșează în consecințele lor mai îndepărtate alte obiectualizări și exteriorizări. De aici ia naștere o legătură radical nouă între cele două complexe elementare, fundamentale ale existenței sociale în comparație cu tipurile mai simple de existență, și anume între totalitatea reală a fiecărei societăți și totalitatea, la fel de reală, a indivizilor care o compun. În felul acesta, în existența socială ia naștere ceva cu totul nou, pe care Marx, după cum am văzut, îl descrie prin aceea că genericitatea încetează să fie mută (cum e la animale), cu alte cuvinte, între exemplarul individual și specia însăși ia naștere o permanentă interacțiune care se transformă treptat în conștiență internă. Aici examinăm acest proces din perspectiva genezei și a funcționării ideologiei. Am văzut deja că simplei obiectualizări îi este inerentă tendința către

generalizare, ceea ce, raportat la nivelul existenţei sociale, înseamnă că această generalizare are drept obiect în principal socialitatea, genericitatea gîndurilor şi acţiunilor oamenilor, de unde rezultă că, la acest nivel de existenţă, socialitatea şi genericitatea tind spre convergenţă (chiar spre contopire practică). Desigur, aceasta este numai o tendinţă, căci aşa cum ne este cunoscut, specia umană se poate realiza în mod treptat, în realitatea ei deplină, abia în cursul procesului istoric, ceea ce, din unghiul de vedere al problemei noastre înseamnă că convergenţa şi divergenţa dintre socialitate şi genericitate pun permanent noi sarcini activităţii materiale şi ideologice al oamenilor.

Cu această problemă ne situăm deja în centrul procesului care trebuie explicat aici. Căci, după cum am arătat la timpul său, dezvoltarea economică — independent de voinţa personală şi colectivă a oamenilor, care se exprimă în instituirile teleologice, în însumarea socială a acestora — progresează în mod irezistibil în această direcţie, creînd odată cu apariţia pieţei mondiale baza material-economică, posibilitatea realizării genericităţii umane. În acelaşi timp am putut vedea, desigur, că această integrare indispensabilă a oamenilor în viaţa socială duce mai întîi la agravarea antagonismelor şi, în felul acesta, acţionează ideologic împotriva convergenţei dintre socialitate şi genericitate. Chiar şi această problemă particulară, care este desigur de o importanţă hotărîtoare, arată că în domeniul vieţii sociale lumea fenomenală nu trebuie cîtuşi de puţin să fie considerată drept un simplu produs pasiv al dezvoltării esenţei, că tocmai această interacţiune dintre esenţă şi fenomen constituie una din cauzele reale cele mai importante ale caracterului inegal, contradictoriu al dezvoltării sociale. Am simplifica într-un mod eronat lucrurile dacă, admiţînd acest caracter contradictoriu al dezvoltării sociale, am identifica pur şi simplu esenţa cu economia iar fenomenul cu suprastructura. Dimpotrivă. Distincţia între esenţă şi fenomen străbate însăşi sfera pur economică. Acest fapt se evidenţiază uşor în cazul unui fenomen economic fundamental care ne este cunoscut deja. Am văzut că deosebirea dintre supramuncă şi munca necesară reproducţiei propriei vieţi a muncitorului se manifestă diferit în cadrul unor societăţi diferite. Raporturi similare între esenţă şi fenomen pot fi indicate fără dificultate în toate domeniile economiei. Aceasta înseamnă că opoziţia dintre esenţă şi fenomen nu coincide pur şi simplu cu cea dintre

baza economică și suprastructura ideologică, că, dimpotrivă, această opoziție caracterizează însăși sfera economică. Acest lucru este valabil nu numai pentru unele categorii economice particulare, ci și pentru totalitatea lor, indiferent de formațiunea social-economică. Conform lui Marx, sesizarea acelor momente ale capitalismului care țin de esența sa nu este prea dificilă. În acest demers sîntem însă frapați de faptul că acele momente care țin de esența unică a capitalismului pot prezenta chiar pe treptele dezvoltate trăsături extrem de diferite în existența lor fenomenală, trăsături cu un caracter pur economic. E de ajuns să ne gîndim la marea deosebire care există între dezvoltarea agriculturii și a economiei agrare capitaliste în Franța și în Anglia. Amintindu-ne de aspectele prezentate la începutul acestui capitol, și anume de caracterul omogen din punct de vedere ontologic al bazei și suprastructurii, de faptul că ambele au drept fundament instituiri teleologice și consecințele lor cauzale, nu vom fi surprinși de faptul că în realitatea socială granițele dintre esență și fenomen sînt adesea elastice, că deosebirile real existente pot fi stabilite într-o oarecare măsură exact numai ulterior, cu ajutorul analizei conceptuale, științifice. Astfel, anumite relații de producție condiționează anumite forme juridice, dar întrepătrunderea lor în cadrul existenței sociale nemijlocite este atît de puternică, încît oamenii care acționează le consideră drept o obiectualitate unitară, funcționînd ca premisă sau ca obiect al instituirilor teleologice practice. Firește aceasta nu înseamnă că nu este vorba de complexe ale existenței sociale foarte diferite și care acționează relativ independent unul de altul, că relațiile de producție puse în mișcare de dezvoltarea forțelor de producție nu se schimbă în mod independent de sistemul juridic, atrăgînd însă după sine transformarea totală sau parțială a acestuia, sau, cel puțin o reinterpretare corespunzătoare lor. O dată realizată această transformare, pentru praxisul nemijlocit al noii obiectualități ia naștere o situație care se aseamănă de obicei mai mult sau mai puțin cu cea anterioară.

În ciuda tuturor celor arătate, nu am caracterizat încă nici măcar aproximativ raportul dintre esență și fenomen. Observațiile făcute ne permit să ne apropiem poate ceva mai mult de acțiunea determinată în mod ideologic. În primul rînd, în acest caz trebuie să arătăm că, pentru cel care acționează, esența și fenomenul formează în nemijlo-

cirea lor o unitate indisolubilă. Acţiunea sa se îndreaptă obiectiv, în principal, spre punerea în mişcare a esenţei, întrucît ea este acel moment al vieţii umane care determină autoreproducţia. Cînd spunem că această sferă a esenţei se dezvoltă independent de voinţa şi intenţiile celor care îi dau naştere, afirmăm totodată că deşi ea este pusă în mişcare de instituirile teleologice, consecinţele cauzale ale acestora, cu toate că ele pot apare numai în urma unor astfel de instituiri, se desprind mai radical de intenţiile subiecţilor instituitori decît în cazul celorlalte tipuri de instituiri. Reducerea timpului de muncă necesar reproducţiei vieţii, retragerea barierelor naturale, socializarea crescîndă a societăţii, realizarea propriu-zisă a existenţei sociale şi integrarea tot mai puternică a societăţii într-o umanitate care constituie o unitate, nu sînt scopuri instituite în mod direct şi conştient în acest proces de dezvoltare. Aşadar, esenţa ia naştere independent de scopurile instituite în mod conştient în actele teleologice : ea este, în sine, în ciuda tuturor neuniformităţilor, un proces existenţial necesar şi obiectiv, ale cărui curs, direcţie, ritm etc. nu au nimic de a face cu o teleologie obiectivă.

Aşadar, nu există o legătură conştientă între scopul actelor teleologice individuale, a căror totalitate dinamică constituie în mod obiectiv esenţa, şi esenţa reală. Acest lucru se exprimă deja în faptul că orice instituire este concretă, cu alte cuvinte porneşte de la unitatea esenţei şi a fenomenului şi urmăreşte să se impună la nivelul acestei unităţi ca interes individual. Chiar în capitalismul dezvoltat, unde reducerea timpului de muncă socialmente necesar este tot mai mult formulată programatic, conţinutul adevărat al instituirilor teleologice reale, individuale este dat de profit, tot ce există în rest aparţinînd sferei mijloacelor economice şi tehnologice pentru realizarea acestuia. Fireşte, în cazul tuturor celorlalte instituiri indirect economice, dependenţa de lumea fenomenală a existenţei sociale este şi mai evidentă. Ca atare, influenţa lor asupra esenţei este şi mai indirectă, şi mai puţin conştientizată în intenţiile instituirilor teleologice individuale.

Pentru a înţelege însă procesul de ansamblu în totalitatea sa, trebuie să ne fie întotdeauna clar că, deşi mişcarea esenţei, mişcare care se desfăşoară independent de voinţa oamenilor, constituie baza oricărei existenţe sociale, termenul bază semnifică totodată în acest context posibi-

litatea obiectivă. Cu această constatare, Marx a arătat că orice idee utopică este ireală. În același timp însă, el a subliniat că oamenii își fac ei înșiși istoria, tocmai datorită faptului că dezvoltarea esenței, deși este independentă de gîndirea și voința lor, nu este o necesitate fatală, care predetermină tot ceea ce se întîmplă cu ei. Această necesitate produce în mod neîntrerupt situații reale, care dau naștere singurului spațiu real de acțiune al praxisului uman. Sfera conținuturilor pe care oamenii și le pot propune ca scopuri în praxisul real este determinată ca atare de această necesitate a dezvoltării esenței, dar numai ca sferă, ca spațiu de acțiune pentru instituirile teleologice reale care sînt posibile aici și nu în forma unei determinări generale, fatale a conținutului oricărei acțiuni. Orice instituire teleologică ia naștere în cadrul acestui spațiu de acțiune întotdeauna numai într-o formă alternativă, posibilă doar pentru ea, ceea ce exclude deja orice predeterminare, astfel că necesitatea esenței îmbracă pentru praxisul indivizilor forma posibilității. Pe lîngă aceasta, mai trebuie subliniat că instituirile care sînt determinate în acest sens de dezvoltarea esenței nu sînt numai mijlociri cu ajutorul cărora ceea ce trebuie să se întîmple în mod necesar se și întîmplă în conformitate cu această necesitate, ci, dimpotrivă, ele influențează, atît direct cît și indirect, cursul pe care îl ia mișcarea esenței, întrucît acestea contribuie la determinarea modului de existență al lumii fenomenale în care se încorporează esența și fără de care aceasta din urmă nu și-ar putea dobîndi niciodată realitatea deplină, aceea de a exista pentru sine. Și întrucît, cum de asemenea am văzut, această formă fenomenală nu este realitatea în general, ci realitatea istorică foarte concretă, instituirile teleologice realizate astfel influențează totodată cursul concret ai dezvoltării esenței. Desigur, nu în sensul că l-ar putea opri, abate sau zădărnici etc. pentru un timp mai îndelungat, cu atît mai puțin că i-ar putea da alt conținut, ci doar acționînd asupra formei sale fenomenale concrete și imprimînd acestei dezvoltări un caracter inegal. (Să ne gîndim, de pildă, la deosebirea pe care am semnalat-o mai sus, aceea dintre dezvoltarea capitalismului englez și a celui francez.) Prin urmare, dezvoltarea esenței determină trăsăturile existențiale fundamentale ale istoriei omenirii, dar această dezvoltare primește o formă existențială concretă numai în urma unor astfel de modificări ale lumii fenomenale (economie precum și

suprastructură), modificări care pot avea loc însă numai datorită instituirilor teleologice ale oamenilor ; aici se manifestă şi ideologia în calitate de mijloc pentru rezolvarea problemelor şi conflictelor care apar în momentul respectiv.

Urmărind, aşadar, în mod consecvent concepţia lui Marx, conform căreia conflictele din cadrul dezvoltării contradictorii a economiei (dezvoltarea forţelor de producţie ca factor care duce la transformarea, la înlocuirea relaţiilor de producţie) sînt soluţionate prin luptă cu ajutorul mijloacelor proprii ideologiei, ajungem — prin intermediul raportului esenţă-fenomen în existenţa socială, aşa cum l-am schiţat mai înainte — la un rezultat care contrazice categoric interpretarea determinist-vulgară a marxismului, întrucît acest raport arată că esenţa economică, care există independent de orice voinţă umană şi care vizează întreaga societate, în ultimă instanţă specia umană, creează doar posibilităţi obiective pentru progresul real. Aceste posibilităţi sînt în acelaşi timp absolut necesare şi înaintează în mod irezistibil spre o formă tot mai socializată a existenţei sociale, spre o existenţă de sine a acesteia, tot mai puţin falsificată ontologic ; dar ele rămîn totuşi în raport cu destinul genului uman doar simple posibilităţi obiective. Pentru ca una din aceste posibilităţi să fie realizată ca treaptă maxim adecvată genului uman sînt necesare anumite decizii alternative, teleologice ale oamenilor înşişi. Posibilitatea obiectivă şi necesitatea stau aici doar aparent într-un raport de opoziţie. Căci pe orice treaptă a dezvoltării, oamenii pot realiza din genericitatea autentic umană numai ceea ce permite respectiva treaptă de dezvoltare a acestei posibilităţi obiective. În acest sens, posibilitatea ei este o necesitate absolută, şi anume un spaţiu de acţiune riguros determinat al acelor posibilităţi umane care tind spre o anumită treaptă de autentică genericitate. Contradicţia care se manifestă aici are o importanţă fundamentală pentru întreaga dezvoltare a umanităţii. Ea determină raportul dintre bază şi ideologie, atît în cadrul cotidian al reproducţiei lente şi al dezvoltării treptate a unei formaţiuni, cît şi în timpul marilor crize care caracterizează trecerea de la o formaţiune la alta.

Aceasta nu înseamnă o supraestimare a momentului ideologic, cum ar spune marxiştii vulgari. Încă în prima versiune a sistemului său, în *Ideologia germană,* Marx

spune în legătură cu diviziunea muncii următoarele : „Diviziunea muncii devine o diviziune reală abia din momentul în care apare diviziunea dintre munca materială și cea spirituală“ [88]. Desigur, cititorului acestor considerații trebuie să-i fie clar că activitatea spirituală, chiar ca moment al diviziunii sociale a muncii, nu este identică cu ideologia. Între ele există însă o foarte strînsă legătură tocmai fiindcă produsul oricărei activități spirituale poate în anumite condiții sociale determinate, să devină ideologie, iar diviziunea socială a muncii dă naștere tot timpul unor situații în care această transformare devine necesară și permanentă. O astfel de transformare se răsfrînge în astfel de cazuri și asupra diviziunii sociale a muncii. Din momentul în care o atare cerință socială de reglementare a problemelor care apar în procesul reproducției vieții se reînnoiește odată cu procesul de reproducție, înseamnă că acest tip de activitate a devenit necesar din punct de vedere social, ceea ce se manifestă în faptul că unii indivizi sau grupuri întregi își fac din ea o ocupație specifică pentru întreținerea vieții lor. Aici se manifestă într-un mod foarte clar socializarea societății în calitate de proces care se amplifică permanent. Pe de o parte, producția capătă un caracter atît de complex încît unele activități care, în sine, par să aibă puțin sau chiar deloc de a face cu producția materială de bunuri devin indispensabile procesului de ansamblu. Această diferențiere se realizează chiar și în sfera economică însăși ; să ne gîndim, de pildă, la rolul pe care capitalul comercial și cel bănesc îl au în producție : deși funcțiile lor nu au nimic de a face cu producția propriu-zisă de valoare și plusvaloare, începînd cu o anumită treaptă a diviziunii muncii, ele devin totuși indispensabile procesului de reproducție în totalitatea sa. Într-un mod asemănător stau lucrurile în ce privește reglementarea juridică. În sine, ea nu are nimic de a face cu producția materială ; totuși, incepînd cu o anumită

---

[88] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 32. Rezultă că am avut dreptate cînd am afirmat că unele elemente ale ideologiei se manifestă chiar pe primele trepte ale dezvoltării societății, ele contribuind la soluționarea conflictelor dintre om și natură, deși de cele mai multe ori ele constituie un mijloc pentru soluții iluzorii. Dar nu numai germenii sociali ai ideologiei există cu mult înainte, dar chiar și autonomizarea ei în cadrul diviziunii muncii începe de pe acum. Gordon Childe arată, de pildă, că la începutul epocii de piatră pictura rupestră era opera unor specialiști formați și instruiți în acest sens.

treaptă de dezvoltare, reproducția nu s-ar mai putea desfășura în mod normal fără o reglementare juridică a schimbului, a circulației mărfurilor etc., ceea ce dă naștere necesității îndeplinirii acestei activități de către un grup de oameni, a căror sursă de venituri este însăși această activitate. Socializarea societății și dezvoltarea producției se bazează, așadar, din punct de vedere economic, și pe faptul că capacitatea acesteia din urmă trebuie să fie suficient de mare pentru a putea întreține această pătură de oameni neproductivi, ceea ce nu ar fi fost posibil fără o reducere, în cadrul reproducției nemijlocite, a timpului de muncă socialmente necesar pentru reproducția individului. Socializarea se manifestă în acest context în faptul că mulți oameni pot să-și reproducă individual și generic viața, fără să participe la producția materială nemijlocită a esenței. Din toate cele arătate rezultă că aceste domenii ale activității sociale se diferențiază în mod treptat, pînă ce dobîndesc o viață proprie în cadrul diviziunii sociale a muncii. La început, întreaga comunitate se ocupă de rezolvarea unor conflicte, atunci cînd acestea devin stringente. Mai tîrziu, pentru rezolvarea lor sînt delegați în mod ocazional sau permanent cîțiva indivizi sau chiar grupuri întregi, pînă cînd, în cele din urmă, se produce în modul în care l-am schițat această nouă diferențiere a diviziunii sociale a muncii. În mod concret, acest lucru înseamnă că pentru rezolvarea, în conformitate cu interesele societății, a conflictelor care se ivesc permanent în viața socială cotidiană, sînt elaborate sisteme coerente, mai mult sau mai puțin raționale. Se înțelege de la sine că din momentul în care împărțirea în clase a devenit reală, aceste interese coincid tendențial cu cele ale clasei dominante. Expresia tendențial ne situează tocmai în centrul problemei luptei de clasă, căci conținutul acesteia este, în foarte multe cazuri, stabilirea modului în care și a principiilor conform cărora etc. trebuie să aibă loc rezolvarea în sens general a conflictelor. (Să ne gîndim aici la luptele pentru dreptul la grevă.)

Încă din acest tip generalizat de soluționare a conflictelor decurge că sfera juridică își poate realiza sarcinile în sistemul diviziunii muncii — într-o măsură cu atît mai mare cu cît mai dezvoltată este această diviziune — numai dacă ea aduce toate faptele vieții sociale la un grad maxim de exteriorizare. Știm deja că înseși actele

pur economice implică la baza lor o exteriorizare şi că, la rîndul lor, ele dau naştere unor astfel de exteriorizări. De aici rezultă însă în mod necesar conflicte, care în nemijlocirea lor par a fi individuale. Pentru a fi soluţionate conform intereselor societăţii, este necesar ca instrumentele de rezolvare să dobîndească o nouă formă de obiectualizare şi exteriorizare, mai dezvoltată, care suprimă într-un sens social singularitatea lor. O astfel de suprimare se produce deja în mod spontan, din cauza funcţionării reproducţiei economice în calitate de proces global. Determinaţiile care iau naştere în felul acesta, la fel ca şi cele ale singularităţii din actele individuale, nu constituie altceva decît un conţinut social care abia trebuie să primească o formă juridică. Astfel, dreptul trebuie să devină, cum spune Engels, „o expresie *consecventă*, care să nu se dezmintă pe sine însăşi prin contradicţii interne". Acest caracter de sistem al dreptului arată, pe de o parte, că — spre deosebire de caracterul sistematic al procesului economic, care apare în mod spontan — dreptul este din capul locului un sistem în întregime instituit. Principiile de constituire şi de coerenţă ale dreptului nu rezultă însă pur şi simplu din transpunerea în conştiinţă a determinaţiilor procesului economic însuşi, ci ele sînt create anume pentru a fi apte să soluţioneze conflictele în conformitate cu societatea respectivă, cu raportul de forţe dintre clasele care o alcătuiesc, astfel încît această soluţionare să aibă gradul maxim de generalitate posibil în acel moment. De aceea Engels continuă foarte corect ideea de mai sus astfel : „Pentru realizarea acestei condiţii se nesocoteşte din ce în ce mai mult fidelitatea reflectării relaţiilor economice"[89]. Am arătat deja în contextele anterioare că dreptul reflectă realitatea economică în mod deformat, ceea ce relevă din nou cît de falsă este utilizarea unor criterii gnoseologice în analiza problemelor ideologice. Căci în cazul ideologiei, nu este vorba de distincţia abstractă între adevărat şi fals în reflectarea mentală a economicului, ci de faptul dacă existenţa-întocmai-astfel a unei reflectări (care poate fi chiar falsă) este aptă să exercite funcţii sociale precis determinate.

La fel se prezintă lucrurile şi în cazul „falsităţii" gnoseologice a dreptului. Procesul de abstractizare obiectualizator, pe care instituirea juridică îl realizează pentru

---

[89] K. Marx şi F. Engels. *Opere alese*, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 465.

întreaga realitate socială, are drept criteriu faptul dacă el este apt să ordoneze, să definească, să sistematizeze etc. conflictele sociale relevante, astfel încît sistemul său să garanteze un nivel relativ optim în soluționarea acestor conflicte, conform gradului de dezvoltare al propriei formațiuni. (Se înțelege de la sine că lucrul acesta poate fi realizat numai conform intereselor clasei dominante din acel moment.) Engels are dreptate atunci cînd, referindu-se la domeniul juridic, situează metodologic în prim plan absența contradicțiilor, așadar dominația logicii formale. Dar exagerarea nondialectică a acestei cerințe, exagerare întîlnită adesea la teoreticienii sferei juridice, duce deopotrivă la înțelegerea greșită a acestei structuri a existenței sociale. Căci logicul rămîne aici un simplu instrument al modelării mentale : conținutul a ceea ce trebuie considerat de pildă drept identic sau nonidentic din punct de vedere juridic nu este determinat de obiectualitatea socială existentă în sine, ci de interesele clasei dominante (sau ale claselor, ale compromisurilor de clasă) în ceea ce privește modul în care trebuie reglementate și soluționate anumite conflicte. Aici se poate foarte bine ca ceea ce, în sine, pe plan social coexistă într-un mod indisolubil, să fie separat, iar ceea ce este eterogen, să fie adus la același numitor. Dacă și cînd are loc acest lucru, dacă și cînd unificarea sau separarea este corectă, acest lucru nu este decis de criteriile logice (cu toate că aici totul apare într-o formă logică), ci de cerințele concrete ale unei situații social-istorice concrete. Limitele „logicii" care guvernează acest domeniu au fost întrevăzute corect încă de Hegel. Împotriva lui Fichte, care deriva toate detaliile sistemului juridic din „idee", Hegel a susținut punctul de vedere conform căruia măsurile disciplinare, de pildă, nu pot fi explicate logic, că, dimpotrivă, ele implică un moment întîmplător insuprimabil. Aici ar mai trebui să adăugăm că această accidentalitate apare doar într-un spațiu de acțiune precis determinat. Felul în care este stabilită în mod concret, de exemplu, pedeapsa pentru furt, implică desigur și elemente întîmplătoare. Dar felul în care a fost tratat furtul din punct de vedere juridic în perioada acumulării primitive a capitalului (ca o crimă) și felul în care este tratat astăzi, în capitalismul dezvoltat, este, desigur, riguros determinat din punct de vedere social.

Aici este, desigur, imposibil să intrăm în detaliile structurii acestei sfere. Ca atare, este necesar să ne limităm la cîteva observații de principiu care, de asemenea, se referă mai mult la baza existențială a instituirilor teleologice care apar aici și la trăsătura lor specifică cea mai generală în calitate de ideologii, urmărind mai puțin o examinare critică a acelor concepții foarte divergente, în care reprezentanții acestui domeniu al ideologiei căutau un adevăr teoretic de la sine înțeles în ce privește esența activității lor. Engels, în observațiile citate de noi, arăta că adîncirea diviziunii sociale a muncii a creat odată cu jurisprudența (Rechtslehre), și juriștii de profesie. Abia în acest moment se conturează specificul dreptului în calitate de ideologie. Însă multe forme ideologice importante, cum este obiceiul, convenția etc. se ivesc spontan, chiar dacă în cursul diferențierii lor apar și pentru aceste domenii ideologi, care adesea pot juca un rol important, iar reproducția lor socială spontană de către societatea însăși rămîne principala tendință în existența, continuitatea și transformarea lor. În perioada apariției sale, nici dreptul nu se distinge esențial de aceste forme ideologice. Trebuie să adăugăm că interacțiunea sa cu aceste forme, influențarea sa de către acestea, atît din punct de vedere al formei cît și al conținutului, nu încetează nici azi să acționeze asupra evoluției dreptului. Această interacțiune trebuie accentuată în mod deosebit, căci iluzia nemijlocită a unei independențe depline, a unei existențe suficiente sie înseși, a sferei juridice (fiat justitia, pereat mundus *), face necesară corectarea ei existențială, înainte de toate prin indicarea caracterului indispensabil al unor astfel de interacțiuni.

Dreptul nu ar putea deveni acel mijloc important pentru rezolvarea conflictelor sociale care apar în viața cotidiană a oamenilor, dacă nu ar putea apela permanent la convingerile acestora, ivite în mod social spontan, referitoare la aceleași conținuturi. Căci posibilitatea socială reală de reglementare juridică a acestor conflicte apare numai datorită faptului că astfel de conflicte sînt evitate de cei mai mulți, numai fiindcă indivizii, în urma acțiunii unor precepte spontane, de la cele ale obișnuinței pînă la cele ale moralei, renunță la acțiunile care ar putea sta în calea reproducției sociale. Furtul, înșelătoria etc. pot exista și funcționa în calitate de categorii juridice numai

* Să se facă dreptate chiar de-ar fi să piară lumea — *(lat.)* *(N. tr.)*.

întrucît ele se raportează, în esenţă, la cazuri de excepţie (desigur, tipice) ale praxisului. Dacă fiecare om ar fura de fiecare dată ceva ce rîvneşte şi asupra căruia nu are nici un drept, atunci reglementarea juridică ar fi practic imposibilă. Mecanismul complicat al acestor conexiuni poate fi analizat în mod corespunzător abia în Etică. Trebuie să arătăm însă că tocmai acest fundal de multiple interacţiuni constituie sfera dreptului ca o sferă în esenţă instituită (în opoziţie cu principiile spontane de reglementare proprii cutumei şi moralei) şi tocmai acest specific social face să apară necesitatea unei pături specializate care exercită, controlează, dezvoltă etc. acest domeniu al instituirii. Odată cu aceasta, caracterul ideologic al dreptului capătă un contur specific. Deoarece un interes elementar de viaţă al acestor pături de specialişti este să facă astfel ca activitatea lor în complexul de ansamblu să apară cît se poate de însemnată, prin lucrările lor ei măresc tot mai mult abaterea ideologică a dreptului de la realitatea economică. Caracterul specific ideologic al dreptului se amplifică permanent tocmai deoarece, după cum arată Engels, acesta acţionează asupra bazei economice pe care o poate modifica în cadrul anumitor limite. Într-adevăr, în discuţiile ce se poartă asupra dreptului în cadrul specializărilor sale ulterioare (ştiinţa dreptului, filozofia dreptului etc.) conţinutul şi forma dreptului sînt considerate în mod fetişist drept forţe suverane ale umanităţii. Nici problemele care apar ca urmare a acestei fetişizări nu le putem examina mai îndeaproape. Ceea ce trebuie remarcat este doar faptul că rezistenţa cea mai puternică faţă de înţelegerea, din punctul de vedere al existenţei, corectă a ideologiilor o opun de obicei tocmai aceste pături de specialişti. Pe de o parte, unii susţin punctul de vedere după care comportamentul care determină instituirea teleologică a unei ideologii ar fi o parte indisolubilă a existenţei omului ca om şi nu o simplă consecinţă a diviziunii muncii pe anumite trepte. Pe de altă parte şi, desigur, în strînsă conexiune cu aceasta, legătura reală dintre esenţă şi fenomen este eliminată ; drept esenţă sînt considerate atitudinile ideologice „pur spirituale", în timp ce lupta reală pentru existenţă a oamenilor reali este împinsă pe un plan secundar ca fiind o înjosire a existenţei umane. Abia în felul acesta determinaţiile valorice ale dreptului devin ideologie, în sens peiorativ. Prin urmare, caracterul real al dreptului poate fi evidenţiat numai înţelegînd această denaturare glorifi-

catoare în ceea ce este ea, adică ca ideologizare a ideologiei care ia naştere în mod necesar atunci cînd diviziunea socială a muncii deleagă o pătură de specialişti pentru exercitarea ei.

Şi mai complicată se dovedeşte a fi definirea, chiar şi numai aproximativă, a locului pe care praxisul politic îl deţine în sfera ideologiei. Şi aici este necesar să revenim la faptele ontologice fundamentale. Nu poate exista nici o comunitate, oricît de mică, de primitivă ar fi ea, în care şi pentru care să nu apară permanent probleme pe care, pe o treaptă superioară de dezvoltare, sîntem obişnuiţi să le numim probleme politice. Ne este imposibil să dăm o definiţie, să fixăm într-un mod abstract-formal graniţele unde începe şi respectiv încetează politica. Gottfried Keller spunea, cu o anumită îndreptăţire la un moment dat, că, de fapt, totul este politică. Înţeles corect, acest lucru înseamnă că este foarte greu chiar şi numai să-ţi imaginezi un tip de praxis social care, în anumite condiţii să nu devină o problemă importantă, eventual chiar de o importanţă hotărîtoare, pentru întreaga comunitate. Aceasta este, desigur, doar o posibilitate, care arareori devine realitate. În mod normal, problemele care sînt legate nemijlocit sau îndeaproape mijlocit de soarta întregii societăţi se disting destul de clar de acele acţiuni şi raporturi ale indivizilor a căror existenţă sau nonexistenţă este cu totul indiferentă pentru viaţa întregului. Şi totuşi, cînd vorbim de politică ca sferă a vieţii, trebuie să revenim la ideile iniţiale, tocmai pentru a recunoaşte şi a stabili că politica este în cu totul alt sens o sferă de viaţă a societăţii decît acelea care, cum este dreptul, sînt limitate ca atare de diviziunea socială a muncii şi au specialiştii necesari activităţii respective. Pe de altă parte însă, ar fi de asemenea o exagerare dacă am considera caracterul general al acestei sfere direct legate de viaţă într-un sens prea literal. Politica este un complex universal al totalităţii sociale, dar ea este un complex al praxisului, şi anume al praxisului mijlocit şi, ca atare, ea nu poate avea acel caracter omogen spontan şi permanent pe care îl are, de pildă, limba ca prim mijloc de apropriere a lumii prin obiectualizarea obiectelor, precum şi a subiecţilor instituitori care se exteriorizează.

Politica este o formă de praxis care vizează în ultimă instanţă totalitatea societăţii, însă astfel încît ea pune în mişcare în mod nemijlocit lumea fenomenală socială în calitate de teren al transformării, cu alte cuvinte, al con-

servării sau distrugerii respectivei totalităţi; totuşi acest praxis este determinat în mod inevitabil şi mijlocit tot de către esenţă, şi vizează, la rîndul său, deopotrivă de mijlocit, tot esenţa. În praxisul politic, unitatea contradictorie dintre fenomen şi esenţă în societate dobîndeşte o formă clară. Din punct de vedere nemijlocit al instituirilor teleologice în sfera politicii, legătura indisolubilă şi unitatea dintre esenţă şi fenomen constituie atît punct de plecare inevitabil, cît şi scop necesar. Însă tocmai ca urmare a acestei unităţi dintre esenţă şi fenomen, unitate dată în mod nemijlocit, practica politică are în raport cu esenţa — care decide, în ultimă instanţă şi numai în ultimă instanţă, eficacitatea acestei practici — un caracter mijlocit. Ca atare, această formă nemijlocită de unitate nu anulează contradicţiile existente. Engels arată pe bună dreptate că politica poate în unele cazuri concret-individuale să acţioneze într-o direcţie opusă celei pe care o reclamă dezvoltarea economică din momentul respectiv, adăugînd însă că în astfel de cazuri, după unele ocolişuri, pagube provocate etc., realitatea economică se impune în cele din urmă[91]. Nu am putea însă sesiza natura reală, existenţială a acestei unităţi contradictorii dacă am vedea aici o simplă interacţiune între două complexe separate, închise în sine. Dimpotrivă, aici este vorba de interacţiuni complexe şi foarte variate în cadrul ambelor complexe, ceea ce are drept urmare că înrîurirea reciprocă dintre esenţă şi fenomen îmbracă formele cele mai diferite[92]. Am arătat că simpla extindere a circulaţiei mărfurilor atrage după sine necesitatea socială a unei reglementări juridice. Adeseori, în cazul unor conflicte generalizate, praxisul politic tinde spre o reformă a suprastructurii juridice. Reuşita sau eşecul acesteia depind însă de faptul dacă şi în ce mod o transformare a dreptului pozitiv aflat în vigoare acţionează asupra economicului însuşi, dacă şi în ce mod această transformare este aptă să promoveze pe această cale ocolită elementul pozitiv care se afirmă în economie. Acesta este doar unul dintre tipurile de împletire a lumii esenţei cu cea a fenomenului.

[91] K. Marx şi F. Engels. *op. cit.*, p. 464.

[92] Aici se vede cît de mult a fost frînată cunoaşterea existenţei sociale prin separarea strict academică a sociologiei de economie. Ceea ce se consideră astăzi drept singura metodă ştiinţifică dobîndeşte adesea un caracter neştiinţific tocmai din cauză că, pe plan pur conceptual, este separat ceea ce coexistă în mod concret şi dă naştere unor conexiuni relevante în planul existenţei.

Fără să ne propunem schiţarea şi enumerarea unor astfel de conexiuni, ci intenţionînd doar să arătăm că aici avem de a face cu nenumărate interacţiuni esenţă-fenomen, calitativ diferite între ele, să examinăm acum un alt caz. Să luăm, de exemplu, repartiţia. Pentru a o defini, Marx neagă mai întîi independenţa ei faţă de producţie, independenţă susţinută de întreaga ştiinţă burgheză a economiei : „Structura repartiţiei e în întregime determinată de cea a producţiei. Repartiţia este ea însăşi un produs al producţiei — nu numai în ce priveşte obiectul ei, în sensul că pot fi repartizate numai rezultatele producţiei, ci şi în ce priveşte forma, în sensul că modul anumit al participării la producţie determină formele specifice ale repartiţiei, formele în care se participă la repartiţie. Este pur şi simplu o iluzie să se vorbească la producţie despre pămînt şi la repartiţie despre renta funciară etc."[93]. Faptul că repartiţia este subordonată producţiei nu diminuează importanţa de ansamblu a repartiţiei, ci, dimpotrivă, o sporeşte. Căci, în timp ce în economia burgheză era vorba numai de o repartiţie a produselor, Marx subliniază : „Dar înainte ca repartiţia să fie o repartiţie a produselor, ea este : 1) repartizarea uneltelor de producţie şi 2) ceea ce constituie o nouă determinare a aceleiaşi relaţii — repartizarea membrilor societăţii între diferitele ramuri de producţie (subordonarea indivizilor unor anumite relaţii de producţie). Repartizarea produselor decurge în mod evident din această repartizare, care e inclusă în însuşi procesul de producţie şi determină organizarea producţiei"[94]. Prin urmare, în primul rînd avem de a face în mod nemijlocit cu o mişcare a populaţiei care, conform strictei diviziuni a muncii din cadrul ştiinţei burgheze, pare a fi o problemă sociologică sau demografică, în timp ce, în realitate, este vorba despre o problemă centrală a economiei. (Să ne gîndim, de pildă, la „acumularea primitivă", aşa cum a fost ea descrisă de Marx.) Experienţele istorice ne arată că interesele politice vizează, de regulă, în mod nemijlocit mişcarea populaţiei, promovarea (sau, eventual, frînarea) producţiei, care ajunge aici la un moment crucial din punct de vedere calitativ, realizîndu-se prin intermediul unor atari măsuri.

Aici se vede din nou că criteriul funcţiei şi al importanţei istorice a ideologiei nu este adevărul obiectiv-

---

93 K. Marx şi F. Engels. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 29.

94 *Op. cit.*, p. 29—30.

ştiinţific al conţinutului ei, ca reflectare fidelă a realităţii, ci felul şi direcţia în care ea influenţează acele tendinţe care pun la ordinea zilei dezvoltarea forţelor de producţie. Nu trebuie însă să cădem în extrema cealaltă şi odată cu negarea criteriilor gnoseologice în analiza ideologiilor să le considerăm pe acestea doar mijloace pur pragmatice, lipsite de orice conţinut de idei. Conţinuturile ideologice ale deciziei politice nu sînt nicidecum indiferente, în sensul că ele ar decide doar succesul practic de moment şi că nu ar avea anumite cauze determinante. Dimpotrivă. În cazul tuturor deciziilor politice există două cauze reale — diferite concret, chiar dacă ele se interferează adesea — care pot servi drept criterii. Prima este ceea ce Lenin numea veriga cea mai importantă, şi anume acel punct nodal de tendinţe actuale prin a cărui influenţare efectivă se acţionează în mod hotărîtor asupra situaţiei în totalitatea ei. Acest lucru nu se întîmplă mereu, ba chiar în mod concret, este o excepţie cazul în care are loc o astfel de schimbare nemijlocită. În cursul concret al istoriei, doar arareori sînt cunoscute atari tendinţe, existînd chiar situaţii în care cea mai clară cunoaştere a lor nu exercită o influenţă determinantă, nu poate duce la nici un deznodămînt. Să ne gîndim la revoluţia rusă din 1917 ; Lenin nu avea nici cea mai mică îndoială că condiţiile obiective ale unei revoluţii socialiste apăruseră încă din luna februarie, odată cu prăbuşirea ţarismului. Deşi a exprimat această convingere, el nu ar fi putut realiza nemijlocit această perspectivă nici cu ajutorul celei mai bune propagande, dacă nu ar fi văzut „veriga“ acelei etape de dezvoltare a capitalismului în aspiraţia la pace a tuturor muncitorilor şi în setea de pămînt a ţăranilor. Cele două cuvinte aflate la ordinea zilei „Pămînt şi Pace !“ puteau fi reprezentate ca posibil de realizat — din punct de vedere strict al conţinutului — chiar şi în societatea burgheză. Geniul politic al lui Lenin a constat în aceea că el a sesizat următoarea contradicţie : pe de o parte, aceste cuvinte exprimau aspiraţia neliniştită, pătimaşă a celor mai largi mase dar, pe de altă parte în acele condiţii era practic imposibil ca ele să fie acceptate de burghezia rusă, iar de un sprijin din partea partidelor micii burghezii sau măcar de o atitudine pasivă din partea acestora nu putea fi vorba. În felul acesta, scopuri politice care în sine nu vizau în mod necesar distrugerea societăţii burgheze, au devenit punct de plecare şi mobil

pentru crearea unei situații în care revoluția socialistă putea fi înfăptuită cu succes.

Desigur, aici ne-am referit la cazul în care scopul real apărea clar în fața omului politic care urma să-l înfăptuiască. Acest criteriu însă își păstrează valabilitatea chiar atunci cînd nu există o astfel de înțelegere adecvată a scopului. Să ne gîndim, de pildă, la fondarea imperiului de către Bismarck. Examinînd retrospectiva secolului al XIX-lea, mai precis primele trei pătrare de secol, observăm că în această perioadă națiunea germană manifesta o tendință irezistibilă, atît obiectiv cît și subiectiv, de a-și constitui un stat unificat. Am arătat în alte contexte că bazele economice ale acestei unificări fuseseră puse de Uniunea vamală (Zollverein) prusiană, fără ca cineva (inclusiv Bismarck) să fi înțeles în mod adecvat această conexiune. Veriga în această situație au constituit-o două războaie : unul împotriva Austriei, pentru menținerea intactă a bazei economice reale a unității germane și apărarea granițelor Uniunii vamale de amestecul din afară, și celălalt împotriva Franței, pentru a asigura unitatea politică pe plan intern și pe plan extern. Desigur, astfel de verigi trebuie tratate întotdeauna numai într-un mod concret-istoric. Abia înfrîngerea revoluției din 1848, care pentru moment a făcut practic imposibilă lichidarea radicală a fărîmițării statale, a dominației prusiene și a rămășițelor absolutismului feudal, și care a făcut ca în cele mai largi pături ale burgheziei să domine lozinca „Unitatea înaintea libertății", a creat o situație în care războaiele au devenit verigi pentru realizarea unității statale a națiunii. În 1866, Bismarck înțelegea relativ corect aceasă problemă, respingînd orice pretenție de anexiune față de Austria, dar în 1871, prin anexarea Alsaciei și Lorenei, războiul schimbă această situație și generează alte lanțuri cauzale ale întregii politici germane de mai tîrziu.

Dar în felul acesta am circumscris doar primul criteriu al praxisului politico-ideologic, criteriul modului în care un conflict real, provocat de cauze în ultimă instanță economice, poate fi rezolvat în genere cu mijloace politice. În acest punct apare însă cea de a doua problemă : ce durată poate avea o atare soluție ? Cînd am tratat primul complex de probleme, pentru a putea arăta în mod clar natura concretă a criteriului ideologiei, am respins orice critică gnoseologică care are ca obiect ade-

vărul sau falsitatea conţinutului ideologiilor active. De asemenea, nu considerăm drept criteriu al ideologiei conţinutul ei moral (indiferent dacă este vorba de o convingere sinceră sau de o demagogie cinică etc.). În praxisul nemijlocit cotidian, unele ideologii pur demagogice pot avea o forţă de şoc nemijlocit-practică atît de puternică încît ele par a fi mijloacele apte adecvate pentru rezolvarea unei crize. E suficient să ne gîndim la luarea puterii de către Hitler. Tocmai aici reiese în mod evident că un atare criteriu al eficacităţii practice, el singur, nu este suficient. Acest lucru se explică prin faptul că, după cum am mai arătat, praxisul politic vizează, ce-i drept, unitatea dintre fenomen şi esenţă a realităţii sociale luate ca întreg, dar această realitate poate fi sesizată direct numai în caracterul ei nemijlocit, ceea ce implică cel puţin posibilitatea ca atît obiectul vizat cît şi cel care este pus în mişcare de instituirea teleologică să aparţină unei lumi fenomenale care mai degrabă ascunde esenţa fenomenului decît o manifestă. Ca atare, nu epuizăm fenomenul total al praxisului politic dacă luăm ca criteriu al analizei doar eficacitatea sa nemijlocită, cu toate că aceasta constituie, fără îndoială, un moment important, chiar indispensabil al calităţii sale. Căci o decizie politică, concepţia politică etc. care constituie baza acesteia, încetează de fapt să fie relevante dacă nu au nici o eficacitate (desigur, ele pot juca în genere un rol, adesea chiar important, în dezvoltarea ideologiei — e suficient să amintim aici de teoria statului a lui Platon — dar ele stau totuşi în afara dinamicii reale din viaţa politică). Însă am rămîne la un nivel superficial în tratarea acestei chestiuni dacă am absolutiza acest moment al eficacităţii nemijlocite, în sine foarte important, aşa cum fac de obicei teoreticienii aşa-zisei Realpolitik. Cercetarea ontologică obiectivă a istoriei trebuie să-şi îndrepte atenţia asupra şirurilor cauzale care determină o decizie politică. Atunci cînd am vorbit despre durată nu am avut în vedere un interval de timp abstract, determinabil cantitativ, ci problema dacă noile momente cauzale puse în mişcare de instituirea teleologică influenţează tendinţele economice fundamentale intrate în criză, indiferent de măsura conştientizării acestui lucru. Aşadar, durata poate constitui criteriul pentru o decizie politică numai în măsura în care consecinţele ei dovedesc în mod clar că ea a fost capabilă să sesizeze

anumite tendințe reale ale dezvoltării sociale, indiferent de motivația ei ideologică, în măsura în care șirurile cauzale declanșate de ea acționează într-un mod sau altul asupra acestei dezvoltări. Este evident că cu cît e mai mare divergența care apare aici, cu atît mai mică va fi în general, în timp, eficacitatea soluției oferite. Astfel, eficacitatea acțiunii politice este dată de durata ei. Numai aceasta poate demonstra că succesul unei acțiuni politice la un moment dat a dus nu numai la o grupare efemeră de forțe ce părea a fi fost suficientă pentru o soluție nemijlocită la o situație de criză, ci, în același timp, ea a dat un impuls eficace forțelor esențiale care acționează în spatele acestei stări acute și confuze.

Desigur, și acest lucru trebuie înțeles într-un mod social-istoric concret, ceea ce presupune luarea în considerație a două aspecte care se împletesc strîns : ceea ce se impune în primul rînd în procesul istoric este necesitatea economico-socială, esența ; toate deciziile, faptele, fie ele geniale sau neinspirate, oneste sau criminale, pot influența acest proces doar accelerîndu-l sau, dimpotrivă, deviindu-l pe căi ocolite. Începînd cu anul 1789, Franța avea în față perspectiva societății burgheze. Ea s-a realizat, ce-i drept, abia în timpul celei de-a treia Republici odată cu căderea lui Mac Mahon — via Teroare, Napoleon, Restaurație, regalitatea burgheză, cel de-al doilea Imperiu — totuși, în cele din urmă s-a realizat. Pe de altă parte și în același timp, Napoleon sau Ludovic Filip au contribuit de asemenea la modelarea anumitor momente particulare ale existenței-întocmai-astfel a acestei societăți. Iar esența, întrucît este realitate, nu poate fi niciodată complet separată în cursul realizării de existența ei întocmai-astfel. Caracterul concret al acestor dezvoltări face, așadar, să ia naștere o unitate contradictorie între determinarea socială obiectivă și efectul modelator pe care oamenii angrenați în activitate îl exercită asupra existenței-întocmai-astfel a structurii și dinamicii sociale care se manifestă. Cei doi factori contradictorii ai dezvoltării pot fi sesizați cu ușurință. Este clar că anul 1789 a deschis, odată cu prăbușirea feudalismului, calea dezvoltării capitalismului, iar aceasta s-a impus, oricît de mult s-a străduit Restaurația să împiedice această dezvoltare, iar regalitatea burgheză să promoveze în mod conștient numai una dintre componentele ei. Caracterul obiectiv irezistibil al unor atari procese nu poate fi anulat nicidecum

de faptul că, în dezvoltarea sa, capitalismul a cunoscut schimbări calitative, chiar pe plan intern ; astfel, de la capitalismul imperiului bismarckian s-a trecut la imperialismul din perioada wilhelmiană ş.a.m.d. Totuşi, toate acestea nu s-au întîmplat pur şi simplu cu oamenii, ci în ciuda necesităţii lor obiective, ele au fost în acelaşi timp un produs al propriilor lor fapte. Fără zguduirea din iunie, nu ar mai fi apărut probabil un al doilea imperiu în Franţa, dar cei ce au acţionat au fost tocmai cei ce au trăit această zguduire.

Dificultatea sesizării şi înţelegerii unităţii acestei contradicţii se datorează mai puţin faptului în sine, cît denaturărilor fetişizante, indiferent dacă acestea provin din considerarea procesului economic ca fiind cu totul independent de activităţile oamenilor (viziune proprie marxismului vulgar) sau din fetişizarea individului reprezentat ca o fiinţă „aruncată“ într-o realitate care îi este străină şi în care el singur trebuie să decidă, fiind „condamnat“ la libertate. Pentru a schiţa, mai întîi cu referire la un moment nemijlocit, interacţiunea inevitabilă care există în cadrul acestei opoziţii, să arătăm doar faptul că soluţionarea eficace prin luptă a conflictelor este practic imposibilă fără mobilizarea şi organizarea acestei pături sociale care are o importanţă hotărîtoare în acel moment. Dacă aceştia sînt iacobinii din secolul al XVIII-lea sau naţional-socialiştii din secolul al XX-lea, este — din punct de vedere pur faptic, pur abstract — acelaşi lucru. Desigur, repetăm, doar din punct de vedere abstract, căci însuşi conţinutul de idei, moral etc. care pune în mişcare această masă este radical diferit, iar această diferenţă imprimă tuturor faptelor ulterioare specificul lor, natura lor politică, specific umană. Caracterul social-uman al genezei, al drumului parcurs de o mişcare determină, de asemenea, direcţia şi conţinutul praxisului de mai tîrziu. Omul, în calitate de fiinţă care răspunde, nu este niciodată independent de întrebarea pe care i-o pune istoria, dar nici mişcarea socială obiectivă nu poate deveni niciodată independentă de geneza ei social-umană, moral-politică.

În problema acţiunii de durată a deciziilor politice, a razei de acţiune a verigii principale selectate în praxis, se regăseşte în acelaşi timp identitatea şi diferenţa dintre cele două mari grupe de instituiri teleologice. Identitatea constă în faptul că atît în cadrul schimbului de substanţe dintre societate şi natură, cît şi în influenţarea instituirilor

teleologice ale altor oameni, instituirea este eficace din punct de vedere obiectiv numai dacă ea pune în mişcare oameni şi forţe reale etc. Deosebirea dintre cele două tipuri de instituiri constă în faptul că, după cum ştim, coeficientul de nesiguranţă în cazul celui de al doilea tip este nu numai mult mai mare, dar chiar diferit calitativ. Această diferenţă nu anulează baza ontologică comună a acestora, pe care am definit-o mai sus, şi anume necesitatea cunoaşterii existenţei aşa cum este ea. Desigur, chiar şi în cadrul schimbului de substanţe dintre societate şi natură, acest lucru este posibil doar în anumite limite : pe de o parte, nici o instituire nu are loc în condiţiile cunoaşterii depline şi adecvate a tuturor momentelor în care ea apare, iar pe de altă parte, această cerinţă de cunoaştere se reduce întotdeauna la scopul nemijlocit al muncii. Această reducere pune şi mai clar în lumină caracterul calitativ al diferenţei dintre cele două tipuri de instituiri. Nu numai că în cazul luării unor decizii politice acest cerc al necunoscutului este incomparabil mai mare, dar deosebirea calitativă se manifestă în faptul că în timp ce în cadrul schimbului de substanţe dintre societate şi natură legităţile fundamentale ale obiectului pot fi doar cunoscute, dezvoltarea socială dă naştere în urma acestei decizii unor noi forme şi legităţi. Dacă, de pildă, o decizie politică este favorabilă dezvoltării capitalismului, acesta poate trece de la stadiul plusvalorii absolute la cel al plusvalorii relative etc., astfel încît şirurile cauzale puse în mişcare prin soluţionarea politică a crizei dau naştere unor detreminaţii legice cu totul noi. Aceasta nu înseamnă, desigur, că în cazul deciziilor politice este imposibilă sesizarea adevăratelor tendinţe ale dezvoltării şi realizarea unui control de durată asupra consecinţelor acestora ; ceea ce nu trebuie să uităm însă este faptul că mişcarea instituită de o decizie politică nu poate avea niciodată acel curs imanent, închis pe care îl are cea din cadrul muncii, ci, dimpotrivă, contradicţiile care se manifestă în procesul realizării ei solicită noi decizii, ce nu pot fi garantate de instituirile care iniţial au fost corecte. Aşadar, cu toate că durata este într-adevăr un criteriu al adecvării sociale a instituirilor politice, el nu poate fi dedus în mod anticipat. Numai istoria poate da un verdict valabil în acest sens, dar acesta este întotdeauna post festum.

În felul acesta am ajuns abia la primele începuturi ale înțelegerii acestui proces plin de contradicții și care nu poate fi înțeles în mod adecvat decît în caracterul său contradictoriu. Gîndirea fetișistă a științei oficiale tinde întotdeauna — într-un mod declarat sau tacit-rușinat — să transforme istoricitatea, ontologic relevantă a modurilor de comportare social-umane tipice, într-un conținut „veșnic“, „peren“, în care continuitatea dinamică a procesului încremenește într-o „substanță“, în ultimă instanță imuabilă. La celălalt pol al acestei mentalități, de pildă în „istorismul“ lui Ranke sau în structuralismul contemporan, etapele individuale sînt considerate într-un mod fetișist, într-o singularitate statică, lipsite de geneză și de luptă proprii transformărilor, ceea ce denotă aversiunea profundă pe care specialiștii din diferite științe extrem de diferențiate o au față de recunoașterea existenței complexelor dialectic-contradictorii ale realității. Este necesar să înlăturăm prejudecata conform căreia ar exista o politică ce și-ar fi păstrat neschimbate caracteristicile esențiale, definitorii de la început și pînă în ziua de azi, fără a suferi schimbări radicale sau, dimpotrivă, aceea potrivit căreia politica ar fi un simplu moment al unei anumite structuri sociale, ale cărei caracteristici nu pot fi transmise altor structuri.

Marx s-a apropiat de această problemă în anii '50, la prima redactare a capodoperei sale, și anume atunci cînd el se întreabă dacă are vreun sens să vorbim despre producție în general. Răspunsul său a fost că aceasta este o abstracție dar, în condițiile care sînt descrise mai jos, o „abstracție rațională“. Condițiile acesteia sînt descrise astfel : „în măsura în care ea desprinde și fixează realmente ceea ce este comun, scutindu-ne astfel de repetări. Dar acest *element general*, sau elementul comun desprins prin comparație este el însuși ceva multiplu articulat, care se întruchipează în determinații diferite. Unele din aceste trăsături sînt proprii tuturor epocilor ; altele doar unora dintre ele. Unele determinații sînt comune atît epocii celei mai moderne, cît și epocii celei mai vechi. Fără ele nu poate fi concepută nici o producție. Dar așa cum limbile cele mai evoluate, deși au legi și determinații comune cu cele mai puțin dezvoltate, s-au dezvoltat totuși tocmai prin ceea ce le deosebește de acest element general și comun, tot astfel determinările valabile pentru producție în general trebuie degajate tocmai pentru a se

evita ca unitatea — care decurge tocmai din faptul că subiectul, omenirea, şi obiectul, natura sînt aceleaşi — să ne facă să uităm deosebirile esenţiale" [93]. Pentru a valorifica această constatare a lui Marx, trebuie să ţinem seama, în primul rînd, de faptul că ea se referă la producţie şi nu la ideologie. Ştim din analizele precedente că lumea obiectuală a instituirilor teleologice fundamentale din cadrul schimbului de substanţe dintre societate şi natură este mai determinată şi mai durabilă decît lumea obiectuală a acelor instituiri care vizează acţiunea viitoare, aşteptată, a celorlalţi oameni. Aşadar, îndemnul la prudenţă în utilizarea unor astfel de abstracţii este, în acest din urmă caz, într-o şi mai mare măsură valabil decît în primul. În al doilea rînd, în utilizarea teoretică a acestora nu trebuie să eludăm faptul că aici avem de a face cu o abstracţie, desigur, cu o abstracţie dedusă din însuşi procesul existenţial, totuşi nu cu acest proces. Marx exprimă acest lucru aici într-un mod clar, arătînd că, din punct de vedere ontologic, „nu există producţie în general". Momentele fundamentale, existenţiale ale procesului sînt structura economică, schimbarea acesteia precum şi continuitatea acestei schimbări. Această „abstracţie raţională", nu trebuie evaluată şi aplicată în funcţie de caracteristici abstracte, logice etc., ci criteriul oricărei generalităţi îl constituie întotdeauna continuitatea procesului real. Ca atare, este de la sine înţeles că munca în forma ei originară poate servi mult mai bine de model al formelor ei mai complicate decît este posibil acest lucru în cazul formelor ideologice ale praxisului social. Marx, în consideraţiile pe care tocmai le-am citat, schiţează într-un mod foarte limpede un exemplu al modului în care existenţa oferă criteriul oricărei generalităţi : „...nici o producţie nu e posibilă fără o unealtă de producţie, chiar dacă această unealtă nu e decît mîna... nici o producţie nu e posibilă fără muncă trecută, acumulată, chiar dacă această muncă n-ar fi decît îndemînarea pe care mîna sălbaticului a dobîndit-o şi acumulat-o printr-un exerciţiu repetat" [94]. El se referă apoi la modul în care această situaţie reală din planul existenţei poate fi denaturată într-o viziune logică abstractă a ei, a cărei raţiune este aici, desigur, apologetică : „Capitalul este, între altele, şi unealta

[93] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 17.
[94] *Ibidem.*

de producție, și muncă trecută, materializată. Capitalul este, așadar [conchid economiștii contemporani], o relație naturală generală, veșnică, bineînțeles dacă omitem tocmai acel specific care face ca «unealta de producție», «munca acumulată» să devină capital" [95]. Este clar că politica, ca formă de rezolvare prin luptă a conflictelor ce interesează întreaga societate nu este capabilă să dea, nici măcar în acest sens atît de restrîns, modele de tipul celor pe care le oferă munca în dezvoltarea ei. Continuitatea inevitabil unică, care este conținută ca sarcină încă în faptul deciderii prin luptă, nu permite apariția nici unei generalități abstracte de acest gen. Însuși faptul că conflictul care trebuie rezolvat apare în cadrul unității dintre fenomen și esență, că forma sa de rezolvare inevitabil nemijlocită este sesizarea verigii principale, care este întotdeauna concretă, evidențiază în mod clar că limitele unei politici „generale" sînt mult mai înguste decît cele ale producției „generale". Orice lucru profund și genial despre politică (de pildă, cel spus de Machiavelli) are în esență un caracter concret, generalitatea fiind aici mai puțin o abstracție și mai mult o parabolă [96].

Ne este desigur imposibil să prezentăm în detaliu diferențele calitative care apar în structura și dinamica praxisului politic — pentru aceasta ar fi necesară o istorie universală fundamentată economic. Aici putem doar arăta pe baza cîtorva exemple relevante, că proporția, conținutul, specificul, orientarea lor etc. a fost și este determinată întotdeauna de ceea ce Marx a denumit structura economică a unei societăți. Desigur, în felul acesta este indicat doar cadrul general, obligatoriu pentru praxisul politic, însă aici el există ca ceva specific calitativ, care nu poate fi niciodată derivat din conceptul abstract de „politică". Numai în cadrul spațiului de acțiune astfel dat pot apare conflicte concrete ce trebuie rezolvate politic. Modul rezolvării acestora, precum și consecințele lor cauzale se află, relativ la această existență într-un raport de determinare de asemenea concretă, străbătută de întîmplări. Important deocamdată este să înțelegem acest spațiu de

---

[95] *Ibidem.*

[96] Examinarea conexiunilor dinamice care au loc între praxisul politic și alte tipuri de comportament practic ca obiceiul, tradiția, religia, morala, etica etc. constituie un alt complex de probleme. Și aici este necesară cea mai mare precauție în considerarea fiecărei abstracții. Dar aceste probleme pot fi tratate în mod concret abia în Etică.

acțiune în existența sa întocmai astfel. Să redăm mai întîi tabloul economico-social al feudalismului, schițat de tînărul Marx, referindu-ne desigur în mod direct la specificul praxisului politic posibil în acea epocă: „În evul mediu existau iobagi, exista proprietate de pămînt feudală, corporație meșteșugărească, corporație a învățaților etc., adică în evul mediu proprietatea, comerțul, societatea, omul sînt *politice*, conținutul material al statului este determinat de forma lui; fiecare sferă privată are un caracter politic sau este o sferă politică; cu alte cuvinte, politica constituie în același timp și caracterul sferelor private. În evul mediu, orînduirea politică este orînduirea proprietății private, dar numai pentru că orînduirea proprietății private este o orînduire politică. În evul mediu, viața poporului și viața statului sînt identice. Principiul real al statului este omul, însă omul *neliber*. Avem deci *democrația nelibertății*, înstrăinarea realizată. Opoziția abstractă, reflectată e proprie numai lumii moderne. Evul mediu reprezintă dualismul *real*, epoca modernă dualismul *abstract*“ [97].

Un an mai tîrziu, el cercetează condițiile sociale în care, în timpul și după revoluția franceză, a luat naștere un tip cu totul diferit de praxis politic, atît ca formă cît și ca conținut. Marx pornește aici într-un mod inteligent și instructiv de la faptul că noua formă de societate care a apărut pe calea revoluției se află într-o opoziție calitativă netă față de societatea feudală: „Revoluția politică, dărîmînd această putere despotică și înălțînd treburile de stat la rangul de treburi ale poporului, constituind statul politic ca o *cauză generală*, cu alte cuvinte ca un stat adevărat, a sfărîmat în mod necesar toate stările, corporațiile, breslele, privilegiile, care erau tot atîtea expresii ale separării poporului de comunitatea lui. Prin aceasta, revoluția politică *a suprimat caracterul politic al societății civile*. Ea a fărîmițat societatea civilă în elementele ei componente simple, pe de o parte în *indivizi*, iar pe de altă parte în *elementele materiale* și *spirituale* care formează conținutul vieții, situația civilă a acestor indivizi. Ea a descătușat spiritul politic, care era, ca să zicem așa, fărîmițat, descompus și împrăștiat în diferitele unghere ale societății feudale, l-a strîns laolaltă, scoțîndu-l din această împrăștiere, l-a eliberat de amestecul lui cu viața civilă

---

[97] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 259.

şi l-a constituit ca o sferă a comunităţii, a cauzei *generale* a poporului, într-o independenţă ideală faţă de elementele *particulare* ale vieţii civile. Activităţii vitale *determinate* şi poziţiei vitale determinate li s-a recunoscut doar o însemnătate individuală. Ele nu mai constituiau raportul general faţă de totalitatea statului. Chestiunile publice ca atare au devenit, dimpotrivă, chestiunile generale ale fiecărui individ, iar funcţia politică a devenit pentru el o funcţie generală" [98].

Am citat aceste rînduri pentru a arăta că schimbarea structurii economico-sociale, odată cu trecerea de la o formaţiune la alta, nu aduce doar conţinuturi noi unei politici care, în ceea ce priveşte principiile, rămîne neschimbată. Schimbări ale structurii economico-sociale, ca cele prezentate aici, dau naştere unor situaţii cu totul noi, care se referă atît la tipul social al omului politic şi al colaboratorilor săi, cît şi la scopul acţiunii şi la metodele prin care este impus. Desigur, această transformare are loc nu numai în cazul trecerii de la o formaţiune la alta. În cursul dezvoltării unei formaţiuni s-ar părea că are loc de la sine o evoluţie lentă în cadrul aceleiaşi structuri a conţinutului, dar această stabilitate este doar o aparenţă. Chiar şi în cazul unor astfel de schimbări lente în cadrul aceleiaşi formaţiuni pot lua naştere transformări calitative în majoritatea şi, foarte adesea, în cele mai importante momente ale structurii. Astfel, transformarea structurii feudale din punct de vedere al formei exterioare începe adesea ca o luptă în cadrul feudalismului, cu mijloace preponderent feudale, transformarea adevărată avînd loc abia în stadiile tîrzii ale evoluţiei ei. La fel, desprinderea capitalismului şi autonomizarea societăţii burgheze apare mai întîi sub forma realizării principiului „laissez-faire", pentru ca abia mai tîrziu — să ne gîndim la *new deal* — să se dezvolte un puternic intervenţionism al statului care, desigur, nu mai are nimic comun cu vechile tipuri de legături dintre stat şi societate ş.a.m.d. Şi în cazul acestor transformări orice încercare de sistematizare formalizatoare nu face decît să ne inducă în eroare. Ele pot fi înţelese numai într-un mod concret ontologic, ca momente determinate ale acelui proces de anvergură al cărui conţinut îl constituie retragerea graniţelor naturii, socializarea crescîndă a societăţii etc.

---

[98] *Op. cit.*, p. 403—404.

Problema ontologică care este de o importanţă fundamentală aici a fost abordată încă de tînărul Marx, atunci cînd a arătat „deosebirea dintre viaţa personală a fiecărui individ şi viaţa lui în măsura în care este subordonată unei ramuri de muncă oarecare şi condiţiilor corespunzătoare acesteia". Această subordonare nu anulează personalitatea, cu toate că o condiţionează şi o determină, dar deosebirea relevantă aici „se manifestă abia în opoziţia faţă de o altă clasă" sau în propriile ei situaţii de criză social-economică. Această determinare socială a omului este „în cadrul stării sociale (şi mai mult încă în cadrul tribului) ascunsă. Astfel un nobil rămîne întotdeauna nobil, un roturier rămîne întotdeauna roturier, această calitate fiind, independent de celelalte condiţii de viaţă ale lor, inseparabil legată de individualitatea lor". Abia societatea capitalistă aduce cu sine „caracterul întîmplător pe care îl au pentru individ condiţiile sale de viaţă" [99]. Acest caracter întîmplător trebuie considerat aici, desigur, numai din punctul de vedere al ontologiei existenţei sociale, el desemnînd faptul că relaţia dintre existenţa naturală a omului şi poziţia sa în societate este întîmplătoare. Căci, din punctul de vedere al unei existenţe abstractizate şi ridicate la un nivel general, existenţa concretă a fiecărui individ este în acelaşi timp foarte necesară şi cu totul întîmplătoare. Aserţiunea lui Marx, dimpotrivă, ne arată că formele diviziunii sociale a muncii, ale repartiţiei au devenit, în sensul dat de Marx, pur sociale, că ele şi-au pierdut determinaţiile naturale iniţiale. Să amintim faptul că, de pildă, cetăţeanul polisului era, ce-i drept, proprietar funciar, dar el putea fi un astfel de proprietar numai ca membru al comunităţii, ceea ce are, atît sub aspect economic cît şi ideologic, consecinţe importante : de exemplu nimic nu atestă că anticii ar fi fost preocupaţi de a afla care este cea mai productivă formă de proprietate funciară, discuţiile purtîndu-se doar asupra „formei de proprietate care este în măsură să asigure statului cei mai buni cetăţeni" [100].

Astfel de contradicţii ar putea fi puse în evidenţă la nesfîrşit. Aici a fost necesar să relevăm cît de profunde

---

[99] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 78.
[100] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I. ed. cit., p. 437.

pot fi pentru praxisul politic din cadrul diferitelor formațiuni (și chiar din cadrul etapelor importante de dezvoltare ale aceleiași formațiuni) alteritățile calitative ale obiectualității, cît de mult diferențele calitative de la nivelul ideologiei pot și trebuie explicate întotdeauna prin structurile calitativ diferite ale existenței sociale înseși. Ne-am referit deja la baza cea mai generală a acestor diferențe, și anume la retragerea granițelor naturii, la socializarea crescîndă a societății. Ceea ce este important acum este de a pune în evidență, în cadrul acestui complex, acel moment care a influențat întregul praxis *politic* determinînd schimbări radicale ale acestuia. Cu cît elementul natural încă nedepășit în cadrul relațiilor economico-sociale este mai puternic, cu atît mai adecvat este modul în care are loc autoreproducția nestînjenită a acestor relații, stare care poate fi distrusă doar de o dezvoltare economică superioară. Referitor la polis Marx spune : „Dăinuirea unei asemenea obști are ca premisă menținerea egalității între țăranii liberi care o compun și care-și asigură singuri existența, precum și munca proprie ca o condiție pentru dăinuirea proprietății lor“ [101]. Iată ce decurge de aici pentru dezvoltarea economică inevitabilă : „Pentru ca obștea să continue a exista în vechea ei formă este necesar ca membrii ei să se reproducă în condițiile obiective date. Producția însăși, creșterea populației (care face și ea parte din producție) desființează încetul cu încetul și în mod inevitabil aceste condiții, le distruge în loc să le reproducă etc., și în felul acesta orînduirea de obște piere odată cu relațiile de proprietate pe care se întemeiază“ [102]. Această descompunere, din punct de vedere economico-social inevitabilă, care urmează după epoci de înflorire socială (chiar dacă economicește limitate) este calea pe care o parcurg în mod necesar toate societățile care nu sînt încă complet socializate. Acest lucru are pentru praxisul lor politic drept consecință necesară faptul că acesta se orientează către trecut ; orice reformă importantă vizează, atît instinctiv cît și conștient, restaurarea unei stări optime din trecut.

Abia capitalismul este formațiunea economică al cărei proces de reproducție nu este legat de ceva din trecut și în care, pentru prima oară în istorie, scopul acelor insti-

---

[101] *Op. cit.*, p. 428.
[102] *Op. cit.*, p. 436.

tuiri teleologice care formează praxisul politic nu vizează prin conținutul lor politic restaurarea unui trecut, ci crearea unui viitor. La început, acest lucru se manifestă, desigur, doar ca tendință obiectivă, încă nerecunoscută, căci expresia ideologică propriu-zisă pare să tindă și acum spre restabilirea trecutului. Falsa conștiință prezentă în aceste instituiri se manifestă încă în motivarea ideologică a acestora : în realitate, ele nu ar tinde spre revenirea la o epocă înfloritoare depășită a dezvoltării sociale, ci spre un tip de existență socială reprezentat ca „ideal", ale cărui caracteristici le preiau din tradiție și din literatură. Așa au stat lucrurile chiar cu ideologia mișcărilor radicale ale ereticilor din evul mediu, precum și cu ideologia marii revoluții burgheze din secolele al XVII — XVIII-lea în Anglia și Franța. Fiind prima revoluție care și-a luat modelul nu din religie, ci din viața mundan-profană a antichității, aceasta din urmă constituie primul pas spre un mod de manifestare mai apropiat de realitate al reorientării praxisului politic. (O altă formă de tranziție este abandonarea istoriei, interpretarea orientării spre viitor ca realizare a imperiului rațiunii.) Să nu uităm — lucru care cu siguranță nu este independent de predominarea atît de îndelungată a unui praxis (condiționat social) angajat în readucerea la viață a trecutului — că pentru creștinismul dominant în Europa, trecutul figura deopotrivă ca stare ideală, că încă în miturile grecești trecutul era considerat drept model de acțiune pentru prezent și nicidecum viitorul. Astfel de atitudini își au rădăcinile într-un mod mediat social-economic — chiar în viața cotidiană, și anume în atribuirea unei superiorități spiritual morale lucrului care își are originea în trecut în raport cu cel realizat în prezent, în acordarea unei mai mari încrederi moștenirii marilor străbuni decît „self-mademan"-ului *. Cu toate că această reprezentare se estompează tot mai mult datorită dezvoltării economice, ea persistă încă și influențează în mod frecvent, începînd cu „concepția despre lume" a cotidianului, întreaga ideologie. Nu putem expune aici modul în care extinderea existențial necesară a noii ideologii a învins și învinge în lupta pe care o duce cu religia, modul în care ea influențează această luptă Important de reținut este faptul că schimbarea calitativă în

* om care se creează pe sine (în l. engl.) — *(N. tr.)*.

esența praxișului politic și a formelor sale de manifestare a fost foarte profundă.

Dar oricît de puternic a fost efectul pe care astfel de schimbări calitative, de transformări le-au avut asupra ideologiei politice, oricît de diverse au fost ideologiile cărora le-au dat naștere, ele se datorează încă în mod preponderent factorului obiectiv al acestei dezvoltări. Să aruncăm acum o privire asupra factorului subiectiv în rezolvarea conflictelor sociale. Aici nu trebuie să pierdem din vedere că această separare nu înseamnă admiterea existenței total independente a acestor factori. Spațiul real de acțiune în care se manifestă factorul subiectiv este circumscris întotdeauna de dezvoltarea economico-socială. Și aceasta este o ilustrare a faptului că omul este o ființă care răspunde la întrebările care îi sînt puse de către procesul obiectiv. Îndreptățirea de a vorbi de un factor subiectiv are la bază numai faptul — acest „numai“ este însă un întreg complex, foarte important — că orice întrebare devine întrebare propriu-zisă doar prin formularea ei adecvată, care duce la răspuns, că ea nu este doar, eventual, o stare greu de suportat și că conținutul, direcția, intensitatea răspunsului etc. pot avea asupra soluționării problemelor puse de către dezvoltarea obiectivă o însemnătate hotărîtoare. Indiferent care sînt căile pe care le urmează dezvoltarea în urma unei crize, ele depind într-o mare măsură de răspunsul pe care îl dă acesteia factorul subiectiv (fără ca, desigur, acest răspuns să poată anula necesitatea esențială a dezvoltării economice).

Pentru a circumscrie mai bine raza de acțiune a factorului subiectiv, să ne reamintim la un nivel cu totul general, raportul factorului subiectiv față de statu-quo-ul social dintr-o perioadă determinată, aici trebuind să ținem tot timpul seama de limitele din perspectiva existenței, ale generalizărilor în viața socială și mai ales de deosebirea — pe care tocmai am schițat-o — dintre societățile complet socializate și cele incomplet socializate. Ca atare, considerațiile noastre se vor referi cu precădere la primul tip de societate, cea complet socializată, societatea contemporană. În *Ideologia germană,* Marx ne dă o descriere exactă a statutului normal al ideologiei în societate: „Ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care reprezintă forța *materială* dominantă a societății este totodată și forța ei *spirituală* dominantă. Clasa care dispune de mijloacele de

producţie materială dispune totodată de mijloacele de producţie spirituală, aşa încît, datorită acestui fapt, îi sînt în general subordonate totodată ideile acelora cărora le lipsesc mijloacele de producţie spirituală. Ideile dominante nu sînt altceva decît expresia ideală a relaţiilor materiale dominante, sau, cu alte cuvinte, relaţiile materiale dominante exprimate sub formă de idei ; ele sînt deci expresia relaţiilor care fac ca o anumită clasă să fie dominantă şi, prin urmare, sînt ideile dominaţiei ei. Indivizii care alcătuiesc clasa dominantă posedă, printre altele, şi conştiinţă şi, prin urmare, gîndesc ; întrucît ei domină ca clasă şi determină întregul cuprins al epocii istorice respective, se înţelege de la sine că ei fac acest lucru în toate domeniile, prin urmare ei domină şi ca oameni care gîndesc, ca producători de idei şi reglementează producţia şi repartiţia ideilor epocii lor, ceea ce înseamnă că ideile lor sînt ideile dominante ale epocii“ [103]. Ideile exprimate aici nu trebuie vulgarizate în sensul că oamenii „în sine atemporali“ ar fi pur şi simplu subordonaţi unei forţe exterioare. Dimpotrivă, este vorba de faptul că existenţa socială produce baza firească a vieţii majorităţii oamenilor, iar ideile lor nu sînt în esenţă decît încercări de a deveni conştienţi de propria lor existenţă. Faptul că acest lucru se manifestă mai mult sau mai puţin general, nu numai în rîndurile intelectualtăţii apărute în urma diviziunii sociale a muncii, ci în toate categoriile sociale care se simt dependente de această formă de existenţă, nu constituie pentru noi un fenomen nou ; obiectualizarea şi exteriorizarea sînt forme elementare ale vieţii sociale, fără de care nici munca, nici limba nu ar fi fost posibile şi prin urmare tendinţa spre o anumită generalizare este de asemenea un mod de exprimare elementar al tuturor oamenilor care trăiesc în societate.

Marx se referă în continuare la faptul că pe treptele mai dezvoltate ale diviziunii muncii apar în mod necesar diferenţe de natură ideologică în sînul clasei dominante ; aceste diferenţe trec însă pe plan secundar în situaţiile de criză care pun în pericol existenţa acestei clase, precum şi modul de viaţă al membrilor ei. Ideologia, chiar dacă este o formă de conştiinţă, nu este pur şi simplu identică cu conştiinţa asupra realităţii, ci, ca mijloc de rezolvare prin luptă a conflictelor sociale, ea vizează prin

---

[103] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 47.

excelență praxisul ; ca atare, ea are — desigur, în cadrul specificului ei — caracteristica oricărui praxis, și anume orientarea către o realitate ce trebuie transformată (în acest context, cum am arătat deja, apărarea realității date împotriva încercărilor de a o transforma prezintă aceeași structură practică). Specificul ideologiei în cadrul praxisului global este dat de faptul că ea constituie o generalizare în permanență orientată social, adică o sinteză abstractizatoare în raport cu grupe de fenomene al căror element comun constă în primul rînd în aceea că ele pot fi menținute, modificate sau respinse împreună. De aici decurge acea ierarhie valorică la care se referea Marx atunci cînd spunea că apartenența de clasă a celui mai înverșunat critic al propriei existențe de clasă, al propriei clase, îl face pe acesta să adopte în momentele de criză socială o atitudine favorabilă clasei sale. În aceeași ordine de idei, Marx adaugă pe drept cuvînt : „Existența unor idei revoluționare într-o anumită epocă presupune mai întîi existența unei clase revoluționare“ [104]. Este absolut necesar să subliniem menționarea „clasei revoluționare“, căci distincția pe care am făcut-o mai înainte între societăți orientate spre viitor și cele care tind zadarnic să restaureze o stare optimală din trecut, are drept consecință și faptul că clasele cu o ideologie revoluționară se pot ivi numai în societățile de primul tip ; nici sclavii, nici plebeii nu au avut o astfel de ideologie, iar germenii unei atari ideologii la anumite grupuri de eretici din evul mediu sînt de neconceput în absența influenței relațiilor de producție capitaliste care încep să se ivească la orașe, cu alte cuvinte, în afara acelei dezvoltări economice care este chemată spre a distruge orînduirea feudală.

Atunci cînd vorbim despre clase revoluționare, trebuie înainte de toate să relevăm distincția pe care a făcut-o Marx între clasa în-sine, adică clasa în raport cu clasa dominantă, și clasa pentru-sine. Încă de la această primă formulare care se limitează la prezentarea diferitelor tipuri de clase, Marx face următoarea remarcă importantă : „iar lupta dintre clase este o luptă politică“ [105]. În felul acesta, lupta nemijlocită pentru plusvaloare este inserată în marele complex al societății ca totalitate ; politizarea ei înseamnă orientarea ei în direcția totalității sociale cu

---

[104] *Op. cit.*, p. 48.
[105] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 178.

scopul transformării practice a acesteia, transformare ale cărei mijloace spirituale pot fi doar generalizările determinațiilor sociale, căci doar prin medieri de acest tip mișcările spontane de nemulțumire pot deveni acțiuni politice care, în anumite împrejurări, pot fi sintetizate într-o acțiune revoluționară. Aceste generalizări orientate politic-practic, chiar dacă originea lor este individuală — datorate acțiunii unor impulsuri de natură intelectuală și emoțională — constituie mijlocul prin care praxisul politic depășește interesele de clasă nemijlocite și poate deveni o mișcare socială universală. Ceea ce ne interesează aici este latura ideologică a problemei pusă de Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist,* unde discută modul în care clasa exploatată poate cîștiga, în ajunul unei situații revoluționare, aliați, tovarăși de drum, ideologi, lideri ideologici din rîndurile clasei dominante. După ce prezintă acest fapt din punct de vedere istoric, ei afirmă că ideologi activi sînt cei „care s-au ridicat pînă la înțelegerea teoretică a întregii mișcări istorice“ [106]. Ca întotdeauna, și aici este important pentru o deplină claritate conceptuală, să studiem și să prezentăm în special ramificațiile pe care praxisul politic le are în ideologie în situațiile revoluționare, deoarece acestea nu numai că exprimă mai clar totalitatea determinațiilor dar, de asemenea, dau fiecărei determinații un profil mai distinct, o plasticitate mai mare decît o pot face conflictele normale ale vieții cotidiene. Desigur, aici trebuie să reținem că, pe de o parte, în conflictele normale ale vieții cotidiene se manifestă în ultimă instanță aceleași probleme ca și în timpul situațiilor revoluționare, pe de altă parte, deși tensiunea revoluționară poate duce la o schimbare calitativă, ea prezintă în multe momente esențiale conexiuni structurale similare cotidianului. Ca atare, este de un mare interes teoretic examinarea felului în care Lenin generalizează astfel de constatări ale lui Marx prin raportarea lor la lupta de clasă cotidiană, încercînd să determine esența lor din funcțiile pe care ele le au în această luptă. Ca și Marx, Lenin nu este de acord cu restrîngerea luptei de clasă la contradicțiile nemijlocite dintre burghezie și proletariat întrucît — consideră el — aceste contradicții dezvoltă la proletariat doar o conștiință spontană, trade-union-istă. În consens deplin cu Marx, el recunoaște ade-

---

[106] *Op. cit.*, p. 475.

vărata luptă de clasă, adevărata conştiinţă de clasă doar acolo unde prioritatea politicului se exprimă în mod conştient. Generalizînd şi dezvoltînd ideile din *Manifestul Partidului Comunist*, el spune în legătură cu această problemă următoarele : „Conştiinţa politică de clasă nu poate fi adusă muncitorului *decît din afară*, adică din afara luptei economice, din afara sferei relaţiilor dintre muncitori şi patroni. Singurul domeniu din care se pot sorbi cunoştinţe politice este domeniul relaţiilor *tuturor* claselor şi păturilor cu statul şi guvernul, domeniul relaţiilor dintre *toate* clasele" [107]. De aceea, secretarului tradeunionist el îi opune pe tribunul poporului [108] şi cere ca pe lîngă organizaţia muncitorilor să existe şi o organizaţie a revoluţionarilor. Şi aici el extrage prin generalizare consecinţele ultime ale ideilor conţinute în *Manifest*, arătînd că în această din urmă organizaţie „orice deosebire între *muncitori şi intelectuali trebuie să se şteargă cu desăvîrşire*" [109]. Factorul subiectiv al istoriei se poate afirma ca forţă ofensivă deplină numai dacă, pe de o parte, nemulţumirea imediată în raport cu condiţiile sociale date, opoziţia faţă de acestea se ridică şi în plan teoretic la negarea totalităţii acestora, şi cînd, pe de altă parte, teoria care apare astfel nu rămîne doar o critică a totalităţii condiţiilor existente, ci este de asemenea capabilă să transpună în practică înţelegerea pe care a dobîndit-o astfel, prin urmare să ridice viziunea teoretică la nivelul praxisului eficace al ideologei. Tînărul Marx a formulat într-un mod limpede şi plastic acest proces deja în critica filozofiei hegeliene a dreptului : „Fără îndoială, arma criticii nu poate înlocui critica armelor, forţa materială trebuie răsturnată tot printr-o forţă materială, dar şi teoria devine o forţă materială de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să cuprindă masele de îndată ce face dovada *ad hominem*, şi ea face dovada *ad hominem* de îndată ce devine radicală. A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă, rădăcina este însuşi omul" [110].

Tocmai aici, unde importanţa practică a instituirilor teleologice atinge punctul culminant, devine evident că

---

[107] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 6, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 76.
[108] *Op. cit.*, p. 78.
[109] *Op. cit.*, p. 109.
[110] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 420—421.

numai existenţa şi esenţa lor este de natură teleologică. Nici procesul social care le dă naştere, nici consecinţele faptelor politice nu au nimic de a face cu teleologia. Lenin, ca mare teoretician al factorului subiectiv, exprimă acest lucru într-un mod foarte clar atunci cînd vorbeşte despre posibilităţile istorice şi de rolul acestui factor. El se referă la agravarea extremă a conflictelor politice, la condiţiile unei situaţii revoluţionare. Aceste condiţii apar cînd *„cei de jos“ nu vor* să mai fie aşa cum a fost înainte, iar „vîrfurile“ *nu pot să mai guverneze ca înainte*[111]. Opoziţia dintre *a vrea* şi *a putea* exprimă înainte de toate modul contradictoriu de existenţă al praxisului politic la cei doi poli ai săi, întrucît pentru clasa dominantă reproducţia normală a vieţii, ba chiar cea care nu se îndepărtează prea mult de normal este suficientă pentru meţinerea statu-quo-ului, în timp ce pentru asupriţi este nevoie de un act de voinţă energic şi unitar, aşadar de o adevărată activitate proprie. În acest fel este definită funcţia hotărîtoare a factorului subiectiv în determinarea modului în care se produce transformarea existenţei sociale.

Din această formulare a lui Lenin decurg următoarele două concluzii : în primul rînd, nici o dominaţie nu se prăbuşeşte pur şi simplu de la sine, idee pe care Lenin o repetă mereu spunînd că din punct de vedere politic nu există nici o situaţie care să fie total lipsită de ieşire (lucru care, bineînţeles, implică contrariul, şi anume că nu e posibilă nici o soluţie care să fie în mod automat favorabilă). Aşadar, marile transformări istorice nu sînt niciodată doar consecinţe mecanic-necesare ale dezvoltării forţelor de producţie, ale acţiunii de distrugere pe care aceste forţe o exercită asupra relaţiilor de producţie şi, prin intermediul acestora, asupra întregii societăţi. În al doilea rînd, acestui enunţ negativ îi corespunde unul pozitiv : este vorba de fecunditatea activităţii transformatoare a praxisului profund transformator. Aceasta este marea, epocala concluzie ce decurge din revoluţii, şi anume, că existenţa socială nu se schimbă pur şi simplu, ci este permanent schimbată. Tocmai această latură activă este pusă în relief de constatarea lui Lenin, citată mai

[111] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 41, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 69.

sus. Consecinţa ei istorică necesară este că deşi dezvoltarea economică poate crea situaţii revoluţionare, obiective, ea nu produce în acelaşi timp, printr-o conexiune inevitabilă, şi factorul subiectiv de o importanţă hotărîtoare din punct de vedere faptic şi practic. În acest sens trebuie să cercetăm în mod concret condiţiile social-istorice concrete ale fiecărui caz în parte. Din punct de vedere ontologic, aici este vorba, în ultimă instanţă, de caracterul alternativ al oricărei decizii umane, decizie care are drept premisă necesară faptul că aceleaşi evenimente sociale acţionează în mod diferit la nivelul diferitelor categorii sociale şi, în cadrul acestora, asupra diferiţilor indivizi. O determinare cauzală univocă cunosc totuşi numai aceste evenimente, situaţiile create de acestea. Desigur, orice mod de a reacţiona al fiecărui individ are preistoria sa cauzală concretă ; puterea de determinare a acesteia nu este însă nici pe departe atît de clară ca în cazul conexiunii dintre două fenomene economice. Lenin a văzut întotdeauna în mod clar această poziţie echivocă pe care o au oamenii în faţa luării unor decizii. În ajunul revoluţiei din octombrie, arătînd că există condiţiile subiective ale insurecţiei armate, el constată totodată, fără urmă de idealizare, că există încă anumite părţi ale maselor exploatate care în disperarea lor nemijlocită în faţa unei situaţii pe care o considerau fără ieşire, au ajuns sub influenţa reacţiunii extreme, explicînd cu mult calm şi obiectivitate de ce trebuia să se întîmple aşa [112]. Cu alt prilej, el enumeră o serie de situaţii revoluţionare care totuşi, nu au dus la revoluţii, cum ar fi cea din deceniul al 7-lea în Germania, sau cea din 1859—1861 şi 1879—1890 în Rusia. „De ce ? Pentru că nu orice situaţie revoluţionară generează o revoluţie, ci numai o situaţie în care schimbările de ordin obiectiv enumerate mai sus se împletesc cu schimbări de ordin subiectiv, şi anume : capacitatea *clasei* revoluţionare de a întreprinde acţiuni revoluţionare de masă îndeajuns de *puternice* pentru a înfrînge (sau a slăbi considerabil) vechiul guvern, care niciodată, nici chiar în epoci de criză, nu «cade» pînă nu-l răstorni“ [113].

De aici nu decurge, desigur, nici un fel de iraţionalism istoric, nici un fel de „haos“ în care numai „geniul“ ar

---

[112] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 34, Editura politică, Bucureşti, 1965, p. 430—435.
[113] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 26, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 218—219.

putea găsi ieșirea potrivită etc. Aceste divergențe în cadrul factorului subiectiv sînt deopotrivă, fără excepție, condiționate cauzal, și ca atare pot fi sesizate pe deplin — cel puțin post-festum — în mod rațional. Acest lucru nu este nicidecum contrazis de faptul că situațiile în care sînt luate deciziile sociale au drept componente importante astfel de divergențe, de îndoieli. Aici este vorba, la nivelul întregii societăți, de agravarea situației de mult cunoscute, și anume de faptul că urmările unor instituiri teleologice care vizează determinarea altor oameni spre noi instituiri teleologice, acționînd deci în felul acesta asupra celorlalți oameni, nu pot dobîndi niciodată acea siguranță, cel puțin nemijlocit, pe care o au instituirile din cadrul schimbului de substanțe dintre societate și natură, întrucît acestea din urmă se bazează pe cunoașterea relativ exactă a raporturilor naturale relevante. Căci instituirile pe care le avem în vedere aici pun omului o alternativă, încearcă să-l apropie de decizia urmărită, să i-o sugereze. Faptul că în deciziile politice, asupra oamenilor acționează în mod nemijlocit în primul rînd faptele economice, dar și consecințele politicii duse pînă atunci etc., nu afectează cîtuși de puțin esențial această schemă, ci, cel mult, complică și mai mult premisele, motivele etc. acțiunii. Cum însă oamenii nu acționează într-un spațiu social vid, ci întotdeauna într-un cadru social concret, în conexiune cu procese sociale concrete care pun indivizilor alternative de asemenea concrete, cunoașterea tendințelor acestor procese este, ce-i drept, anevoioasă, plină de incertitudini, dar niciodată imposibilă.

Din punct de vedere strict concret, această cunoaștere este în astfel de situații chiar cu mult mai clară decît în așa-zisa viață cotidiană normală. Cine se îndoiește de faptul că generalitatea este o categorie a existenței sociale înainte de a ocupa o poziție dominantă în gîndire, că în special generalizarea reprezintă o forță dinamică reală a vieții umane, e bine să studieze istoria revoluțiilor, concentrîndu-se asupra omului. Tine de esența revoluțiilor, de fapt de latura obiectivă a oricărei situații revoluționare faptul că aceasta, îndeosebi în momentele ei de apogeu, simplifică alternativele social-umane, le concentrează, le generalizează. În timp ce în viața cotidiană normală, orice decizie care nu s-a transformat complet în rutină, este luată într-o atmosferă plină de nenumărați „dacă" și „dar", astfel că foarte rar oamenii emit judecăți asupra

totalității și, cu atît mai puțin iau atitudine față de aceasta și aproape întotdeauna o fac fără să se angajeze, într-o situație revoluționară și, adesea, chiar în cursul proceselor care o pregătesc, această infinitate rea de probleme individuale separate se concentrează în cîteva probleme centrale, care apar în fața majorității oamenilor ca avînd importanță crucială pentru viața lor, și care, în opoziție cu problemele vieții cotidiene „normale“, îmbracă încă în nemijlocirea lor forma unei întrebări clar formulate care solicită un răspuns clar. În felul acesta, „veriga principală“, ca soluție de ieșire din criză — pe care am examinat-o mai sus din punctul de vedere al laturii ei obiective — poate dobîndi capacitatea de a se adresa direct subiectului. Dar din punct de vedere al unei înțelegeri din perspectiva existenței, ar fi eronat și superficial să vedem în această situație doar alegerea unei probleme particulare din nenumăratele probleme particulare ale vieții cotidiene din momentul dat. Neîndoielnic, o astfel de alegere are loc în mod obiectiv, ea este chiar foarte importantă, totuși aici este vorba de ordonarea ierarhică a complexelor de probleme reale dintr-o societate reală. Dar în fiecare alegere de acest gen este conținută, totodată, o tendință către generalizare. Noile curente care sînt chemate să transforme societatea se încorporează în complexe obiectuale existențiale care, în funcție de cursul pe care îl ia revoluția — dacă reușește sau eșuează —, primesc în noua totalitate existențială o nouă existență, în obiecte noi sau, respectiv, în cele vechi care sînt însă remodelate. În sens nemijlocit, societățile au trecut prin multe restaurări. Din punct de vedere al esenței însă — indiferent de ce au gîndit și făcut oamenii — societatea nu a putut niciodată să restaureze starea de dinaintea unei revoluții. În spatele celor mai răsunătoare cuvinte vechi este prezent un sens nou, care corespunde unei noi societăți, unei societăți mai bogat obiectualizate, iar odată cu această schimbare a societății se transformă rapid sau lent, conștient sau inconștient și oamenii care trăiesc în societatea respectivă.

Așadar, expresia cea mai dezvoltată, mai adecvată a faptului că oamenii înșiși își fac istoria este dată tocmai de revoluții. Problemele centrale puse în mod pregnant dau „ființei care răspunde“ o anumită forță în modelarea lumii și, prin intermediul acesteia, în automodelarea sa, forță pe care în viața cotidiană normală oamenii nu ar

putea să o dețină nici măcar reuniți, cu atît mai puțin izolați. Printr-o astfel de activitate o oamenilor ia naștere în perioada marilor crize o lume fenomenală social-existentă care poate deveni tot mai adecvată progresului obiectiv al esenței. Nu avem în vedere această adecvare doar în sens direct economic. O mare prefacere economică și, în primul rînd, trecerea de la o formațiune la alta, se îngrijește ea însăși ca formele de activitate umană (și odată cu aceasta natura lor socială fundamentală) să fie adecvate noilor relații de producție. În ce privește omul în totalitatea sa, acest lucru se poate ivi însă în forme foarte contradictorii, în grade și tipuri foarte diferite de adecvare. Căci — și în felul acesta ajungem la problema ontologică fundamentală a unor astfel de transformări — dezvoltarea esenței economice, despre al cărei conținut a fost vorba în repetate rînduri, este în sine, ce-i drept, strict necesară, fiind independentă în cursul ei de ceea ce gîndesc și vor oamenii ; dar în raport cu existența-întocmai-astfel a totalității vieții sociale care ia naștere astfel, de care aceasta ține ca lume fenomenală, această dezvoltare este o simplă posibilitate. De aici rezultă că manifestarea esenței poate avea loc în forme fenomenale foarte diferite, care apar, pe de o parte în deosebirile de structură social-politică dintre diferitele societăți, pe de altă parte, în particularitățile membrilor acestei societăți, ca deosebiri personale. Aici apare o problemă ontologică centrală a dezvoltării sociale, și anume aceea referitoare la faptul dacă și în ce măsură consecințele sociale ale transformărilor economice pun în mișcare faptic acele forțe, capacități ale oamenilor care au devenit astfel din punct de vedere social posibile. Dezvoltarea esenței nu poate garanta acest lucru în nici o împrejurare în mod direct, mecanic, în virtutea necesității sale interne. Ea duce doar la criză, aceasta declanșează acțiuni ale oamenilor iar aceste acțiuni atrag după sine schimbări corespunzătoare ale oamenilor. Cînd ne-am ocupat de acest fenomen, am văzut că el este cauza caracterului inegal al dezvoltării. Însă abia acum această constatare își dezvăluie conținutul ontologic principal ; dacă cercetăm, de exemplu, revoluțiile democratice din Europa începînd cu secolul al XVII-lea, se poate vedea cu ușurință modul în care marile națiuni — în sens pozitiv și negativ — s-au modelat ele însele, în și prin tipul activității lor din timpul acestor revoluții, în direcția unei astfel de umanizări și existențe umane.

Din punct de vedere economic, modul de producţie capitalist s-a impus peste tot, chiar şi în Germania, unde revoluţia a capitulat întotdeauna în mod ruşinos în faţa vechilor forţe şi unde, ca atare, nu a avut loc nici o transformare radicală a lumii fenomenale, a instituţiilor, a oamenilor care folosesc aceste instituţii şi care sînt manipulaţi de către acestea. Tot pe baza exemplului Germaniei (îndeosebi perioada 1789—1848) poate fi studiat şi faptul că astfel de dezvoltări inegale au loc nu numai la nivelul naţiunilor, ci şi în domeniile particulare, îndeosebi în cele tipic ideologice.

Aşadar, atunci cînd în documentul politic al marxismului, în *Manifestul Partidului Comunist*, perspectiva luptelor de clasă, deci a praxisului politic, este prezentată ca avînd un caracter alternativ, Marx exprimă o idee centrală a doctrinei sale referitoare la cursul istoriei. Această idee iese în mod clar în evidenţă la Marx, ori de cîte ori el vorbeşte despre înfăptuirea socialismului. În volumul al III-lea al *Capitalului*, Marx abordează aspectul central al acestei probleme. El determină locul „imperiului libertăţii" pe care socialismul şi, pe o treaptă mai înaltă, comunismul sînt chemate să-l realizeze, în felul următor : „Imperiul libertăţii începe de fapt abia acolo unde încetează munca impusă de nevoie şi de oportunitatea exterioară ; prin firea lucrurilor, acest imperiu se situează deci în afara sferei producţiei materiale propriu-zise". În consideraţiile noastre referitoare la existenţa socială am pus accentul în special pe complexele esenţă şi fenomen. Acum devine evident că ele coincid cu această distincţie a lui Marx. Marx concretizează specificul economiei ca imperiu al necesităţii, referindu-se mai întîi la extinderea acesteia ca urmare a dezvoltării forţelor de producţie şi a nevoilor satisfăcute astfel, pentru a ajunge la următoarea sinteză : „În acest domeniu libertatea constă numai în aceea că omul colectiv, producătorii asociaţi reglementează în mod raţional schimbul de substanţe cu natura, îl controlează, nu mai sînt dominaţi de el ca de o forţă oarbă, îl realizează cheltuind minimum de energie în condiţiile cele mai demne şi cele mai adecvate naturii umane. Dar această activitate continuă să fie un imperiu al necesităţii. Dincolo de limitele lui începe dezvoltarea forţelor omeneşti, considerată ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertăţii, care însă nu se poate dezvolta decît pe acest im-

periu al necesității, ca bază a lui. Condiția esențială este reducerea zilei de muncă" [114].

Să începem observațiile noastre referitoare la această poziție teoretică extrem de importantă cu ultima propoziție, cea care se referă la reducerea zilei de muncă, întrucît asemenea constatări concrete sînt folosite de obicei de știința burgheză contemporană pentru a demonstra caracterul „perimat" al marxismului. În realitate, lucrurile stau altfel : în perioada în care Marx scria aceste rînduri, rolul fundamental în exploatarea capitalistă îl deținea plusvaloarea absolută. În cadrul perspectivei asupra premiselor obiective ale transformării radicale a societății și trecerea la o nouă formațiune, reducerea zilei de muncă trebuia să ocupe, în calitate de condiție, un rol decisiv. Dar între timp, însăși dezvoltarea capitalismului a dat acestei probleme un alt aspect economic, ca urmare a dominării treptate a plusvalorii relative. Marx a pornit, desigur, de la situația existentă în timpul său și a cercetat perspectivele situației respective. Întrucît însă, după cum știm, el a considerat plusvaloarea absolută „ca expresie materială a subordonării formale a muncii de către capital", spre deosebire de plusvaloarea relativă ca expresie a „subordonării reale" [115], situația din zilele noastre nu constituie nicidecum o dezmințire a metodei marxiste. Aici este vorba de faptul că o „condiție de bază" a socialismului începe să apară încă în capitalism, fără ca acest lucru să ducă în mod automat la socialism — ceea ce Marx n-a susținut, desigur, niciodată. Trebuie prin urmare să abordăm mai îndeaproape momentele metodologice hotărîtoare ale acestei probleme.

Primul dintre acestea este următorul : economia este și rămîne și în socialism un imperiu al necesității. Aceasta întrucît „lupta omului cu natura" pentru „a-și menține și reproduce existența" nu se poate schimba, în principiu, în ce privește temeiurile ei existențiale ; ea are la bază raportul insuprimabil dintre om (societate) și natură. Fără să intre în polemică deschisă, Marx respinge orice utopie care, de la Fourier pînă la Ernst Bloch, consideră că odată cu nașterea imperiului libertății ar avea loc o transformare existențială, de principiu, în existența naturii și

---

[114] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, ed. cit., p. 358.

[115] Arhiv Marksa i Enghelsa. Tom II (VII), Partinnoe Izdatelstvo, Moscova, 1933, p. 100.

astfel şi în raportul dintre om şi societate. Aici este implicat un principiu important al ontologiei marxiste : trecerea de la existenţa naturală la cea socială nu poate avea un efect retroactiv asupra structurii categoriale a naturii înseşi. Extinderea imensă a cunoaşterii naturii, realizată prin muncă şi prin ştiinţele care se desprind din ea, intensifică doar schimbul de substanţe dintre societate şi natură, îl ridică pe culmi inimaginabile, dar premisa acestora este întotdeauna doar sesizarea tot mai profundă a existenţei-în-sine a naturii şi niciodată transformarea principiilor ei de existenţă. De asemenea, se vorbeşte mult despre caracterul „natural" al legilor economice. Din punct de vedere ontologic, expresia nu este cîtuşi de puţin exactă, pentru că orice fapt economic constă din lanţuri cauzale, puse în mişcare de către instituiri teleologice, în timp ce în natura însăşi nu apar niciodată instituiri teleologice. Expresia aceasta are o motivare doar în faptul că, aşa cum am arătat în capitolul despre Marx, legile care ţin de esenţa dezvoltării economice, şi anume reducerea timpului de muncă necesar pentru reproducţie, retragerea graniţelor naturii prin socializarea crescîndă a societăţii şi integrarea treptată a societăţilor, iniţial de dimensiuni reduse, integrare care duce în cele din urmă la apariţia unei economii mondiale, deşi în planul existenţei, rezultă deopotrivă din instituiri teleologice, lanţurile cauzale puse în mişcare de aceste instituiri se impun într-un mod independent de conţinutul, intenţia etc. acestor instituiri. În acest sens, lumea economică aparţine imperiului necesităţii. Desigur, aici nu trebuie nici o clipă să trecem cu vederea contradicţia fundamentală dintre această necesitate şi cea proprie naturii, care acţionează cu totul indiferent în raport cu societatea. Dar chiar şi în expresia „indiferent" poate fi percepută o nuanţă antropomorfizatoare inadmisibilă. Dimpotrivă, imperiul social al necesităţii este motorul oricărei dezvoltări umane. În foarte multe locuri, Marx arată că începînd cu apariţia omului prin muncă şi sfîrşind cu cele mai înalte forme ale diviziunii muncii şi ale modului de muncă, acestea au favorizat în mod neîntrerupt umanizarea omului. Desigur, el adaugă că „cea mai înaltă dezvoltare a individualităţii este plătită cu un proces istoric în care indivizii sînt sacrificaţi" [116]. Aşa stau lucrurile — după cum

[116] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 26, partea a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1983, p. 119.

de asemenea am văzut — în toate domeniile imperiului necesității.

Din toate acestea reiese că procesul legic obiectiv duce, ce-i drept, la o dezvoltare superioară a existenței sociale, dar că el însuși nu are în nici o privință un caracter teleologic, el se mișcă, în limitele pe care le-am schițat mai sus, în direcția unei dezvoltări tot mai pure a socialității existenței sociale și, în felul acesta, pune în fața oamenilor, transformați și modelați de această dezvoltare, întrebări al căror răspuns corect îi transformă pe aceștia atît în ființe generice veritabile cît și în individualități puternice. Procesul însuși produce, pe planul existenței, desigur, un spațiu real de posibilități pentru aceasta. Dacă răspunsurile pe care le dau oamenii corespund direcției tocmai schițate sau i se opun, acest lucru nu mai este determinat de procesul economic însuși, ci este o consecință a deciziilor alternative ale oamenilor puși de către acest proces în fața unor alternative. Prin urmare, deși factorul subiectiv în istorie este, în ultimă instanță și numai în ultimă instanță, produsul dezvoltării economice, alternativele în fața cărora el este pus fiind date de acest proces, el acționează în esență relativ liber de acest proces, „da"-ul sau „nu"-ul său fiind dependent de acest proces numai în formele posibilității. În aceasta constă marele rol activ pe care factorul subiectiv (și împreună cu el ideologia) îl joacă în istorie. Atunci cînd Marx vrea să caracterizeze trecerea la socialism, pășirea în imperiul libertății, el vorbește despre această problemă în analiza imperiului necesității, care se menține. El folosește încă limbajul pur al economiei atunci cînd vorbește aici despre „controlul exercitat de producătorii asociați", de „reglementarea în mod rațional", de „cheltuiala minimă de energie". Încă de îndată ce ajunge să vorbească despre faptul că oamenii realizează această organizare „în condițiile cele mai demne și mai adecvate naturii umane", în lumea economiei se produce deja un salt. Căci creșterea impetuoasă a productivității rezultă cu o necesitate spontană din însăși activitatea economică, iar faptul că odată cu acest proces se dezvoltă de asemenea și capacitățile oamenilor este, din punct de vedere al esenței, un produs secundar. Desigur, au existat și există cazuri cînd formarea acestor aptitudini este urmărită și promovată în mod intenționat ; e suficient să ne gîndim la epoca de înflorire a breslelor meșteșugărești sau la epoca contemporană, cînd sistemul educațional vizează în mare măsură o astfel de

pregătire pentru producţie. Astăzi există chiar fabrici în care sînt angajaţi psihologi, tocmai cu scopul de a elabora procedee de stimulare a dispoziţiei pentru muncă ş.a.m.d. Acestea sînt însă, fără excepţie, mijloace pentru creşterea productivităţii, aşadar mijloace pentru realizarea unor obiective pur economice.

„Condiţiile cele mai demne şi mai adecvate naturii umane" ale producţiei cer dimpotrivă o organizare a economiei care încetează să se realizeze doar în funcţie de scopuri pur economice. Acest lucru stă în strînsă legătură cu caracterizarea pe care Marx o face muncii în comunism : „cînd munca va înceta să mai fie numai un mijloc de existenţă şi va deveni ea însăşi prima necesitate vitală" [117]. Istoria a produs tot timpul exemple, cel puţin parţiale, ale unei atari atitudini ; de la simplele gospodării ţărăneşti aflate în condiţii relativ favorabile, pînă la atelierul din evul mediu tîrziu şi din timpul Renaşterii, au existat tot mereu situaţii în care munca a putut juca un astfel de rol în viaţa oamenilor. Desigur, întotdeauna acest lucru a fost valabil doar pentru un timp limitat, căci dezvoltarea economică a distrus pînă acum în mod necesar toate aceste împliniri subiective care se bazează pe un nivel mai scăzut de dezvoltare al forţelor de producţie. Desigur, nu negăm pasiunea pentru muncă a omului, sensul vieţii pe care aceasta i-l oferă ; în consecinţă, străduinţe individuale de acest fel apar sporadic, dar mereu, în toate tipurile de societate, chiar şi în cele contemporane. Toate acestea arată însă doar faptul că cerinţa formulată de Marx nu este complet străină, utopică în raport cu dezvoltarea de pînă acum ; această dezvoltare eliberează însă aptitudini, dorinţe, pasiuni etc. care, în general, nu se puteau realiza în societăţile aflate sub dominaţia economicului şi care, cu toate că sînt caracteristici esenţiale ale speciei umane, pot da dezvoltării o nouă direcţie şi pot da un sens vieţii tuturor oamenilor doar prin voinţa lor generală. Prin urmare, umanitatea este pusă aici în faţa unei hotărîri ce nu poate fi luată decît pe baza unei ideologii care sesizează în mod real existenţa socială. Desigur, abia necesitatea proprie dezvoltării economice creează posibilitatea unei astfel de alternative reale. (Societăţile socialiste cu un nivel scăzut de dezvoltare a forţelor de producţie nu sînt puse obiectiv în situaţia de a lua astfel de hotă-

[117] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 19, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 22.

rîri.) Aici, unde nu este vorba de perspectivele practic-politice, ci doar de situația ontologică generală, să observăm doar că, dacă la ordinea zilei este pusă alternativa trecerii din imperiul necesității în cel al libertății, rezolvarea ei ideologică trebuie să aibă un cu totul alt caracter, calitativ superior față de modul cum a decurs acest lucru pînă acum în crizele care au avut loc de-a lungul istoriei.

Bazele ontologice ale problemei nu se pot, firește, modifica. Numai dezvoltarea forțelor de producție poate pune oamenilor astfel de alternative ideologice. Aici se manifestă mai clar decît pînă acum, situația ontologică din istoria umanității, prezentată de noi în repetate rînduri, și anume faptul că necesitatea economică este cea care creează cîmpul de posibilități pentru deciziile ideologice ale oamenilor. Sau, pentru a evidenția specificul acestei situații în raport cu cele de dinaintea ei, de altfel din punct de vedere ontologic asemănătoare, să spunem : dezvoltarea economică poate atinge (și va atinge) un punct în care vor exista toate condițiile obiective pentru adevărata umanizare a omului, cînd specia umană în sine va deveni un gen uman real. Desigur, aici este imposibil să dăm o imagine concretă asupra acestui cîmp de posibilități. Ca tendință, se poate spune cu certitudine că dezvoltarea nelimitată a forțelor de producție își pierde sensul ei economic. Astăzi sînt vizibile numai anumite tendințe în această direcție, care nu pot fi interpretate într-un mod univoc. Cel mai clar se dezvăluie această direcție a dezvoltării în cotitura pe care o determină dezvoltarea fizicii atomice în ce privește războiul ; echilibrul atomic nu are nimic analog în istoria universală. Acest lucru nu se răsfrînge încă, desigur, asupra pregătirilor economico-tehnice ale războiului, asupra influenței pe care aceste pregătiri le exercită în general asupra producției economice, însă el poate deveni actual într-un viitor nu prea îndepărtat, întrucît devine vizibil că în multe domenii creșterea în continuare a productivității muncii își pierde tot mai mult sensul ei economic. Dacă acest în-sine devine un pentru-sine, dacă această posibilitate devine realitate este o problemă al cărei răspuns nu mai poate fi dedus direct din procesul economic, cu toate că posibilitatea este produsă ca realitate socială de către procesul economic.

Pînă acum am cercetat doar alternativele noi în ce privește economicul însuși. Dar în locul citat, Marx vorbește

cu o claritate lipsită de echivoc despre esenţa imperiului libertăţii, ale cărui premise constituie obiectul acestor alternative. El spune despre raportul dintre imperiul necesităţii şi cel al libertăţii : „Dincolo de acesta începe dezvoltarea forţelor omeneşti ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertăţii". Desigur, el nu uită să adauge că imperiul necesităţii rămîne în mod necesar baza necondiţionată a acestei dezvoltări a forţelor omeneşti. Abia în acest context „dezvoltarea forţelor omeneşti ca scop în sine" dobîndeşte un sens concret. Am vorbit deja despre muncă ca prim fundament al procesului de viaţă uman şi am arătat că dublul şi indestructibilul proces de umanizare a omului, dezvoltarea sa concomitentă ca fiinţă generică şi ca individualitate decurge din procesul de muncă, în sensul cel mai larg al cuvîntului. Pentru a înţelege corect acest proces este necesar să înţelegem în mod adecvat dublul său caracter, atît în componentele sale luate separat cît şi în unitatea acestora. Întrebările pe care procesul economic le ridică în cursul transformării dinamice a formaţiunilor şi la care indivizii răspund, modelîndu-se şi dezvoltîndu-se astfel atît ca fiinţe generice cît şi ca individualităţi, îşi au într-adevăr baza în ultimă instanţă în obiectualităţile determinate economic ale epocii respective ; ele depăşesc însă necontenit această nemijlocire chiar în mediul de existenţă social, întemeiat înainte de toate pe diviziunea socială a muncii. Această depăşire este determinată în ultimă instanţă de procesul material de producţie ; dacă o anumită poziţie spirituală devine independentă, acest lucru se datorează unei anumite cerinţe sociale care acţionează în acest sens. Această conexiune nu trebuie să fie una conştientă şi în realitate ea este astfel doar în cazuri cu totul excepţionale. „Ei nu ştiu ceea ce fac, dar o fac", spune Marx referitor la praxisul social al oamenilor, şi se poate spune că cu cît un astfel de praxis este mai îndepărtat de procesul de producţie, în sensul restrîns al termenului, cu atît este mai puţin probabil ca el să fie realizat cu o conştiinţă clară asupra bazelor şi funcţiilor sociale care îi sînt proprii.

Conştiinţa ia naştere în mod nemijlocit din situaţia în care se află fiecare individ în societate, din influenţele pe care această situaţie precum şi sarcinile care rezultă din ea, reuşita sau eşecul realizării lor etc. le exercită asupra fiecărui individ ; pe toate acestea el tinde, atît pe plan interior cît şi exterior, să le domine pentru a-şi realiza viaţa

sa de individ în societate astfel încît aceasta să-i asigure existenţa şi să-i procure în plus, dacă e posibil, maximum de satisfacţie interioară şi armonie cu el însuşi. „Conştiinţa — spune Marx în *Ideologia germană* — nu poate fi altceva decît existenţa oglindită în conştiinţă, iar existenţa oamenilor este procesul real al vieţii lor“ [118]. Chiar şi în datul cel mai nemijlocit al unor astfel de procese de viaţă apare polaritatea fundamentală, indisolubilă şi de nesuprimat a existenţei sociale, individualitatea şi genericitatea, ca structuri fundamentale ale praxisului, ale conştiinţei care dirijează, însoţeşte acest praxis şi din care ea decurge. Poate fi presupus drept ceva în general cunoscut faptul că conţinutul, forma etc. genericităţii şi individualităţii, precum şi interacţiunea lor, variază în diferitele etape ale dezvoltării sociale. De aceea în centrul interesului se situează conştient cînd una, cînd altă componentă, cîteodată într-un mod atît de unilateral încît cealaltă componentă pare să dispară cu totul. Aşa se întîmplă, de exemplu, în prezent. Îndeosebi în rîndurile intelectualităţii, individualitatea domină atît de exclusiv conştiinţa, încît este foarte răspîndită reprezentarea conform căreia nu ar exista o genericitate şi deci nici o dependenţă a tuturor indivizilor de socialitate (cel mult într-un mod pur obiectiv şi negativ, sub forma „înstrăinării“). Iluzia ontologică iese însă la iveală de îndată ce ne adresăm faptelor ; este suficient să vedem că din punct de vedere obiectiv existenţa în-sine a speciei umane nu a atins niciodată un asemenea grad de dezvoltare şi complexitate ca în zilele noastre (chiar dacă în forme foarte contradictorii), deşi existenţa ei pentru-sine se manifestă foarte puţin. Ar fi ridicol să presupunem că această treaptă superioară şi diferenţiată ar putea exista fără să influenţeze individualitatea oamenilor. Dacă cercetăm genericitatea în existenţa ei şi nu doar aşa cum se reflectă şi se exprimă în conştiinţa indivizilor, sesizăm adevărul afirmaţiei lui Marx conform căreia adevărata „bogăţie spirituală a individului depinde în întregime de bogăţia relaţiilor sale reale“ [119].

Dar aceste relaţii reale sînt produse ale diviziunii muncii, ele pun oamenilor întrebări la care ei trebuie să răspundă în cursul vieţii lor, dezvoltîndu-şi în acest mod aptitudinile necesare ; aceste răspunsuri îi dezvoltă omului în

[118] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 27.
[119] *Op. cit.*, p. 38.

același timp atît individualitatea cît și genericitatea. Am arătat că obiectualizarea și exteriorizarea sînt aspecte ale acelorași acte practice, iar dreptul de a le distinge se bazează tocmai pe faptul că prin obiectualizare omul produce ceva practic și chiar dacă acest ceva este doar expresia lingvistică a sentimentelor sale, el este prin esența sa ceva generic, care într-o oarecare măsură constituie un element constitutiv a ceea ce este specia, în timp ce exteriorizarea, în cadrul aceluiași act, se referă la faptul că acest act a fost pus în mișcare de către un anume individ, că el exprimă și influențează pozitiv sau negativ dezvoltarea acestuia. Așadar, indiferent de ceea ce gîndesc oamenii despre ei înșiși, următoarea simultaneitate rămîne insuprimabilă : ei pot să-și exprime individualitatea numai prin acte care — indiferent dacă acest lucru este conștient sau nu — contribuie la dezvoltarea propriei lor genericități. Știm de asemenea că aceste acte dobîndesc o atare funcție numai datorită generalizărilor implicate în ele ; generalizările de acest tip constituie însă la rîndul lor premisele pentru ca aceste acte să devină pietre de construcție pentru ideologie, să poată contribui la rezolvarea conflictelor sociale ridicate de societate. Examinînd mai îndeaproape aceste procese, constatăm încă o dată că ele, cu toate că s-au ivit în mod necesar din instituiri teleologice, nu au în calitate de procese sociale cîtuși de puțin un caracter teleologic. Procesul social însuși constă din șiruri cauzale care deși au fost puse în mișcare de către instituiri teleologice, o dată devenite reale pot acționa exclusiv ca șiruri cauzale. Întrucît diviziunea socială a muncii dă naștere unor relații tot mai complicate, apare problema că anumite exteriorizări (obiectualizări) pot fi apte sau inapte pentru realizarea unor scopuri concrete, cauzalitatea procesului înglobînd în sine pe cele din prima categorie și eliminîndu-le pe cele din urmă ; desigur, ambele mișcări se manifestă numai într-un mod tendențial.

Aici ne interesează în primul rînd soarta acelor exteriorizări care duc la apariția și funcționarea eficace a ideologiilor. Aceste exteriorizări prezintă încă în modul lor de manifestare nemijlocit, chiar și atunci cînd un singur individ încearcă să-și rezolve propriile sale conflicte de viață, două aspecte : de pe o parte, conținutul lor este determinat de către trebuințele vitale ale individului (trebuințe reale sau imaginare), iar pe de altă parte, intenția lor vizează atît teoretic cît și practic reprezentarea acestui

act personal drept realizarea unui imperativ existenţial social. Indiferent dacă acest ultim aspect este din punct de vedere obiectiv adevărat sau fals, dacă intenţia este bona fide sau mala fide, această împletire dintre individualitate şi genericitate este conţinută în mod indubitabil în orice act de acest fel (chiar şi Gide este silit să exprime „l'action gratuite" ca pe un imperativ, ca pe ceva ce se raportează la gen). Aceste generalizări, indispensabile pentru naşterea şi funcţionarea eficace a ideologiilor, au la bază, în majoritatea lor, fapte sociale de o importanţă nemijlocită ale vieţii cotidiene. Dacă în acestea nu s-ar manifesta într-un mod practic-limpede caracteristici comune ale destinelor umane, atunci astfel de generalizări care transcend această nemijlocire nu ar fi putut apare şi, cu atît mai puţin ar fi putut deveni influente ; abia această bază a experienţelor cotidiene face posibilă aplicarea lor lărgită şi aprofundată la o posibilitate şi necesitate socială generală. Ca un exemplu pentru ilustrarea acestei situaţii ar putea să servească faptul că Horaţiu a asociat larga sa generalizare, „tua causa agitur" * cu imaginea conform căreia un incendiu izbucnit la vecin mă pune în primejdie şi pe mine. Ca atare, nu este prea greu să înţelegem forţa de pătrundere a generalizărilor care sînt legate mai mult sau mai puţin nemijlocit (sau îndeaproape şi vizibil mijlocit) de praxisul cotidian al oamenilor. Acest lucru poate fi uşor observat începînd cu deprinderile, obiceiurile şi sfîrşind cu moralitatea exercitată practic, cu reglementările juridice şi cu praxisul politic. Tot în favoarea celor spuse (şi nu împotriva lor) pledează şi faptul că pretutindeni valabilitatea concretă a unei anumite generalizări este rezultatul unui proces social-istoric. De pildă, la începutul dezvoltării societăţii capitaliste păturile largi ţărăneşti au manifestat faţă de dreptul scris, faţă de praxisul juridic modern o atitudine de respingere ; ea se datora însă în primul rînd unei neîncrederi de clasă îndreptăţite faţă de dominarea unor reglementări juridice generale, dictate de interesele altei clase (opoziţia sat-oraş) şi nici într-un caz unei rezistenţe obiective împotriva generalizării pur şi simplu, aici fiind vorba de apărarea generalizărilor proprii, vechi, fixate în tradiţii, faţă de cele noi şi străine. Tendinţele care se manifestă aici pot fi indicate fără mare greutate în toate domeniile praxisului social, în orice sector al vieţii cotidiene. Acest lucru este posibil în primul

* e în joc interesul tău (în lat.) — *(N. tr.)*.

rînd deoarece pretutindeni este vorba de generalizări care în caracterul lor nemijlocit sînt totuşi generalizări particulare, întrucît ridică cazurile individuale, complexele de cazuri individuale la nivelul unei genericităţi concret-limitate.

Dialectica internă a procesului de dezvoltare socială face ca toate complexele de tip spiritual, care apar în urma diviziunii muncii, să-şi poată îndeplini funcţiile lor ideologice. Însă cu aceasta cercul de probleme nu este încă închis. Atît de partea individualităţii cît şi de partea genericităţii s-au ivit generalizări de un tip superior, apte să rezolve la cei doi poli ai existenţei sociale complexele esenţiale ale dezvoltării şi care au capacitatea de a generaliza contradicţiile de la cei doi poli şi interacţiunile acestora, astfel încît omenirea să poată transforma în-sinele treptei obiective pe care a atins-o şi care în această privinţă reprezintă un spaţiu de acţiune al posibilităţii, în realitatea propriului ei pentru-sine. Dezvoltarea umanităţii a produs în fapt astfel de ideologii înainte de toate în filozofie şi în artă. Acestea sînt formele cele mai pure ale ideologiei, întrucît ele nu tind şi nici nu sînt capabile să exercite nici un fel de influenţă real-nemijlocită asupra economicului, a structurilor sociale legate de acesta şi indispensabile reproducţiei sale sociale, cu toate că aceste forme sînt de neînlocuit în soluţionarea reală a problemelor care se ivesc aici.

A devenit un obicei general ca odată cu filozofia şi arta să fie tratată şi religia, la fel ca în filozofia spiritului absolut a lui Hegel. Noi facem însă abstracţie de ea, întrucît ca factor al realităţii sociale, ea nu a fost niciodată şi nici nu este o ideologie pură în sensul pe care tocmai l-am arătat, ci, în acelaşi timp şi înainte de toate, ea este un factor nemijlocit eficace în praxisul social real al oamenilor. Întrucît religia are întotdeauna, şi anume într-o măsură considerabilă scopuri paralele cu cele ale filozofiei, ea reprezintă din punct de vedere social ontologic o formă de tranziţie sintetică între politică şi filozofie. Există, desigur, unele filozofii şi chiar unele realizări artistice particulare care încearcă să transpună nemijlocit în practică generalizările generice pe care le conţin. Religiile se deosebesc însă de ele chiar şi în astfel de cazuri extreme, prin faptul că ele sînt de regulă capabile să pună în mişcare mijloace social-organizatorice, de constrîngere, ceea ce nu stă în puterea filozofiei şi a artei. Atunci cînd

praxisul politic utilizează uneori filozofia şi arta şi în acest scop, acestea devin mijloace politice (şi nu filozofice sau artistice) de realizare a unor scopuri practice, în timp ce religiile îşi formează în acest sens propriile lor aparate. Tocmai în această privinţă se deosebesc între ele din punct de vedere social sectele de biserici. Sectele consideră astfel de aparate social-organizatorice, folosirea unor mijloace care depăşesc influenţarea pur morală ca fiind în contradicţie cu esenţa religiozităţii. Este necesar să se cerceteze în deosebi din punct de vedere istoric dacă această adaptare a mijloacelor unui praxis politic se realizează în legătură cu un anumit stat sau într-un mod suprastatal, în mod independent sau în cadrul folosirii mijloacelor statale etc. Aici este important doar ca, în opoziţie cu Hegel, să arătăm natura diferită a religiei în raport cu filozofia şi arta, din punctul de vedere al ontologiei existenţei sociale. Să observăm aici că Hegel şi alţi cîţiva filozofi au ajuns la această construcţie falsă întrucît au redus întregul complex al religiei la teologie sau filozofia religiei. Este sarcina cercetării istorice obiective de a dezvălui în mod concret aceste conexiuni. Aici, unde trebuie schiţate formele pure ale ideologiei în calitate de fenomene specifice, abordarea acestor forme complicate de tranziţie ar complica mai mult problema decît ar lămuri-o. La aceasta se adaugă faptul că în timp ce filozofia şi arta tind, din punctul de vedere al totalităţii lor, să modeleze genul uman, adică existenţa socială şi, în cadrul ei, omul în direcţia unei existenţe pentru sine, prin urmare defetişizîndu-l, dizolvînd cel puţin mental înstrăinările, orice religie are ca bază insuprimabilă — cum vom arăta în capitolul următor — o tendinţă specifică spre înstrăinare, ca urmare a negării necesare a imanenţei, a caracterului mundan al existenţei sociale. Cum problema ontologică este dependentă în mod esenţial de praxisul care este pus în mişcare de către religie, considerăm că tratarea ei cea mai potrivită, în detaliu, trebuie întreprinsă în cadrul Eticii ca subspecie deosebită a praxisului.

Ca în cazul oricărei alte probleme ontologice, punctul de plecare pentru înţelegerea filozofiei trebuie să-l constituie geneza. Încă din aceasta reiese deosebirea esenţială dintre economie şi ideologie în general şi, respectiv, dintre diferitele părţi ale ideologiei. Orice prelucrare pur conştientă a realităţii — indiferent dacă ea devine în mod real ideologie, indiferent, cînd şi unde — porneşte de la

procesul de reproducţie a vieţii sociale a oamenilor. Dezvoltarea forţelor de producţie, diviziunea socială a muncii este cea care separă de producţie tocmai în interesul producţiei astfel de domenii (cum ar fi matematica sau geometria), destinîndu-le o poziţie autonomă în cadrul diviziunii sociale a muncii. Nu este dificil să înţelegem că dobîndirea unei autonomii sociale de către un domeniu al cunoaşterii, în urma diviziunii sociale a muncii, face ca acele conţinuturi revendicate şi necesare aici să se ridice la un nivel tot mai înalt de generalizare, influenţînd astfel direct sau indirect posibilitatea dezvoltării forţelor de producţie. Autonomizarea ştiinţelor, diferenţierea lor se desfăşoară, aşadar, în mod spontan în cursul şi ca urmare a diviziunii sociale crescînde a muncii. Îndreptîndu-ne interesul asupra genezei filozofiei, trebuie să luăm cunoştinţă în primul rînd de faptul că nu există nici o graniţă exactă determinabilă a priori, între generalizările ştiinţei şi cele ale filozofiei. Chiar azi, într-o epocă în care diviziunea muncii are tendinţa de a ridica bariere artificiale, fetişizante între diferitele ramuri ale cunoaşterii, există anumite generalizări în legătură cu care este dificil să stabilim dacă ele au un caracter ştiinţific sau filozofic.

În mod corespunzător, din punct de vedere istoric raportul dintre ştiinţă şi filozofie este extrem de diferit ; între ele se afirmă în mod evident o tendinţă către divergenţă : filozofia duce mai departe generalizările ştiinţelor prin aceea că, în primul rînd, ea stabileşte o relaţie indisolubilă între acestea, pe de o parte, şi apariţia istorică, destinul speciei umane, esenţa, existenţa şi viitorul acesteia, pe de altă parte. În timp ce în ştiinţe metoda generalizării devine tot mai dezantropomorfizantă, apogeul ei în filozofie semnifică, totodată, un anume antropocentrism. Cuvîntul „totodată" se cere aici subliniat, căci, în opoziţie cu tendinţa fundamental-antropomorfizantă a artei, metoda filozofiei nu ajunge niciodată la o ruptură cu metoda ştiinţelor. Filozofia implică depăşirea limitelor pe care le impune perceperea antropomorfizantă a lumii, adesea într-o măsură foarte mare : dezvoltarea ei o pune într-o legătură tot mai profundă, desigur şi tot mai critică, cu metodele reale (nu cu cele manipulatorii) ale ştiinţei. În acest context, antropocentrismul înseamnă următoarele două lucruri : pe de o parte că pentru filozofie esenţa şi destinul speciei umane, întrebarea „de unde vine" şi „încotro se îndreaptă" acesta, constituie întotdeauna pro-

blema centrală, chiar dacă formularea ei se schimbă de la o epocă istorică la alta. Pentru adevărata filozofie, depășirea diviziunii necesare a științelor, dobîndirea unui caracter universal nu este niciodată un scop în sine : ea nu își propune să fie sinteza pur enciclopedică sau pedagogică a rezultatelor confirmate, ci folosește sistematizarea doar ca mijloc pentru o cît mai adecvată înțelegere a originii speciei umane și a direcției dezvoltării sale.

Pe de altă parte însă, nici această cunoaștere nu este scop în sine. Nu există nici un filozof, nu în sens îngust academic, ci în sens real, care să nu tindă ca prin gîndirea sa să intervină în mod hotărît în conflictele majore ale epocii, să elaboreze principii pentru rezolvarea acestora și să dea astfel rezolvării o anumită direcție. Am relevat în repetate rînduri rolul important jucat din punct de vedere ideologic de cercetările lui Galilei în perioada critică de tranziție de la feudalism la capitalism. Oricît de puțin întîmplător este acest rol din punct de vedere al istoriei universale, el nu a rezultat totuși din scopurile centrale pe care și le-a propus doctrina sa. Ea viza doar stabilirea pur științifică a unor legități concrete, iar faptul că ea a devenit o ideologie importantă în epoca respectivă, nu afectează această esență a ei. O dată criza trecută, această teorie a fost recunoscută pe drept cuvînt ca ceea ce este de fapt. Doctrina lui Giordano Bruno are, dimpotrivă, tocmai acest scop ; cu alte cuvinte, faptul că ea intervine în mod hotărît în această criză ține de însăși esența ei. De la filozofia ioniană a naturii pînă la Hegel, orice filozofie autentică a luat naștere dintr-o astfel de intenție, indiferent de faptul că în modul ei de prezentare domină patosul războinic al unui Bruno sau dacă tonul principal este cel al unei tendințe spre obiectivitate. Din acest punct de vedere, deosebirea dintre Bruno și Spinoza este, în primul rînd, una de stil și ea nu afectează profunda înrudire de esență a celor doi.

Aceasta nu înseamnă, desigur, cîtuși de puțin că marii filozofi trebuie considerați militanți politici, cu toate că ancorarea lor în marile probleme ale timpului este mult mai profundă, iar pentru conținutul doctrinei lor, ea este mult mai importantă decît lasă să se vadă lucrările academice. Aici ne interesează care este scopul urmărit de acele instituiri care, în cazul filozofiei și în cazul politicii, determină praxisul ideologic. Am încercat să arătăm că în praxisul politic acest scop trebuie să fie în mod nemijlocit

„veriga principală“, în sensul dat de Lenin, în timp ce o atare categorie sau una înrudită cu aceasta nu face nicidecum parte din structura tipică a adevăratei filozofii. Aceasta poate, ce-i drept, în anumite împrejurări să-şi pună drept scop o anumită transformare concretă a societăţii, dar atîta timp cît tratarea sa nu abandonează tărîmul pur filozofic, această transformare va avea mereu un anume caracter utopic, căci verigile mediatoare pentru realizarea ei nu pot fi sesizate cu un aparat conceptual strict filozofic. Dar faptul că filozofia nu reuşeşte să-şi realizeze scopul propus nu înseamnă că ea nu exercită o influenţă ideologică. Căci toate utopiile care se constituie la nivel filozofic nu pot (şi de cele mai multe ori nu vor) să acţioneze doar asupra viitorului nemijlocit, cum încearcă orice om politic, ci ele vizează acel tip şi acel nivel de genericitate care ar putea rezulta în urma rezolvării optime a respectivei crize. Prin urmare, deşi obiectivitatea şi adevărul nemijlocit al unor atari utopii poate fi îndoielnic, ele nu sînt lipsite de valoare în ce priveşte dezvoltarea omenirii, deşi acest lucru nu este întotdeauna evident. Am văzut că soluţia socială reală a oricărei crize de acest fel poate crea doar un spaţiu de acţiune al posibilităţii privind ceea ce omenirea poate să facă din ea însăşi pe acest nou teren. Iar dacă ceea ce afirmă filozofia este la rîndul ei doar o posibilitate, aceasta înseamnă că ea urmăreşte — atunci cînd este vorba de adevărata filozofie — să exprime în mod concret şi dinamic posibilităţile unei trepte concrete de dezvoltare a speciei umane din perspectiva viitorului. Deoarece dezvoltarea umanităţii este continuă, dezvăluind astfel lupta neîntreruptă pentru existenţă a speciei, marii filozofi exprimă etapele acestei dezvoltări ; ei fac acest lucru într-un mod care, cel mai adesea fără o conştiinţă corectă şi clară, este prezent de asemenea la mulţi oameni ca aspiraţie, ca negaţie abstractă, neclară a existentului, ca presimţire a ceva ce va veni şi al cărui efect — prin multe mijlociri — se reflectă chiar şi asupra faptelor lor. Şi aici trebuie reliefat aspectul ideologic al unor astfel de concepţii. Influenţa pe care o exercită concepţiile filozofice nu se explică nici ea prin aceea că ele ar avea întotdeauna dreptate în toate problemele, sau cel puţin în cele mai importante, nici prin aceea că ar avea întotdeauna un caracter progresist, ci prin faptul că ele favorizează în felul lor deciderea prin luptă a unor astfel de conflicte. Din cîmpul de posibilităţi creat de o

situație de criză pot apare și concepții false, retrograde, cu un caracter sofistic, astfel că rolul filozofiei poate fi din punct de vedere al umanității la fel de bine unul foarte negativ. Această problemă poate fi tratată în mod corespunzător de asemenea numai prin abordări concrete. Aici se poate spune doar că din punct de vedere al tendinței principale în filozofie va domina în mod nemijlocit ceea ce trimite în mod real la viitor. Aceste influențe de durată sînt însă posibile numai atunci cînd genericitatea dezvoltată mental de filozofie se raportează în mod real și substanțial la genericitatea care în procesul istoric se dezvoltă în mod spontan, contradictoriu, ca posibilitate în cadrul respectivului spațiu de acțiune al posibilității. Iată de ce istoria influenței exercitate de filozofie este atît de profund contradictorie : pe de o parte, ea se caracterizează întotdeauna printr-o continuitate internă vie (și reflectă în felul acesta, într-o formă specifică, continuitatea reală a procesului real) ; pe de altă parte, conținutul acestei continuități este supus neîntrerupt unor transformări și mutații radicale, care au loc de fiecare dată în funcție de reprezentarea genericității proprie uneia din filozofiile anterioare, care are o relație internă cu problemele actuale ale acestui conținut. Desigur, este necesar ca astfel de transformări să aibă loc chiar în interiorul sistemelor particulare de gîndire din trecut. Concepția asupra speciei nu este niciodată pur omogenă, monolitică, ci — ca și modelul ei real — ea este un complex concret-dinamic, determinat de contradicții concrete. Se înțelege de la sine că îndeosebi această calitate a marilor sisteme filozofice prezintă o importanță hotărîtoare pentru ambele tendințe ale continuității.

Obiectul central al filozofiei este specia umană, cu alte cuvinte imaginea ontologică a universului și, în cadrul acestuia, a societății, din perspectiva a ceea ce a fost și este acest univers în mod real pentru a da naștere ca necesar și posibil respectivului tip actual de genericitate ; așadar, filozofia reunește în mod sintetic cei doi poli, lumea și omul, în imaginea genericității concrete. În centrul artei stă, dimpotrivă, omul, așa cum se constituie el ca individualitate generică în interacțiune cu lumea sa și cu mediul înconjurător. În cartea mea intitulată *Estetica*, am încercat să prezint și să analizez determinațiile general esențiale ale modului artistic de instituire. Aici ne interesează doar raporturile dintre acesta și ontologia

existenţei sociale ; în primul rînd, aici este important faptul că antropomorfizarea sferei estetice are un caracter intenţionat conştient, spre deosebire de antropomorfizările spontane care se ivesc în cadrul vieţii cotidiene. Deosebirea se dezvăluie imediat în faptul că în viaţa cotidiană instituirile sînt orientate în primul rînd practic, astfel încît experienţele preluate pur şi simplu din muncă, ştiinţă etc. şi care s-au ivit pe baza unor metode dezantrapomorfizante pot şi trebuie să joace un rol foarte important, motiv pentru care elementul antropomorfizant joacă şi aici preponderent un rol negativ, punînd bariere cunoaşterii adecvate. Caracterul conştient antropomorfizator al artei face ca aceasta să constituie, dimpotrivă, un mediu omogen specific, pe baza unei esenţe proprii şi a unor scopuri proprii ; ceea ce a fost extras din viaţă poate fi utilizat numai după ce a fost supus acestui proces de uniformizare. O astfel de transformare uniformizatoare este posibilă numai întrucît actul de instituire estetică nu vizează scopuri nemijlocite, real-practice, ci crearea unor imagini pur mimetice. Efectul pe care această instituire îl are asupra oamenilor se limitează, în esenţă, la declanşarea prin intermediul acestor imagini a unor anumite efecte ; dacă din acestea decurg acţiuni reale sau nu, este un fapt care, din punctul de vedere al esenţei instituirii, nu este determinat într-un mod absolut necesar, căci sesizarea antropomorfizatoare a realităţii vizează doar crearea unor imagini pur mimetice. În existenţa lor pentru-noi, acestea exercită neîndoielnic anumite influenţe, fără ca ele să se refere în mod necesar şi nemijlocit la praxisul imediat. Nici apariţia lor nu a fost realizată, din punct de vedere social, ca un fapt conştient. În epocile primitive, ca urmare a unor cerinţe sociale, anumite forme mimetice constituiau părţi componente ale praxisului magic (cîntec, dans, pictură rupestră etc.), iar atunci cînd s-a ivit propriu-zis nevoia socială de artă, nu a fost necesară descoperirea unor tipuri de instituiri cu totul noi, ci multe din cele deja existente au putut fi modificate conform noilor cerinţe.

În centrul acestei noi cerinţe stă cunoaşterea de sine a omului, dorinţa dobîndirii unei imagini clare asupra lui însuşi ; aceasta se întîmplă pe o treaptă de dezvoltare în care simpla conformare cu normele propriei comunităţi nu mai putea da individului, din punct de vedere obiectiv, o suficientă siguranţă de sine internă. Desigur, orice societate, de îndată ce în ea apar conflicte de acest gen, se

străduieşte în mod necesar să reglementeze prin mijloace sociale directe comportarea indivizilor în direcţia dezvoltării normale a societăţii respective. Dar oare în felul acesta este satisfăcută şi problema sensului vieţii individului în calitate de fiinţă generică ? Subliniem : al individului în calitate de fiinţă generică, pentru că satisfacerea dorinţelor individului pur particular este într-o asemenea măsură dependentă de trăsăturile personale, de întîmplări fericite sau nefericite încît nici o societate nu poate oferi în acest sens garanţii depline. Individul ca fiinţă generică poate să-şi obiectualizeze pasiunile numai ca membru al societăţii din care el face parte. Însă această necesitate este cu atît mai contradictorie şi mai bogată în conflicte, cu cît mai dezvoltată şi, ca atare, mai complicată este societatea şi, odată cu ea, genericitatea realizată prin obiectualizarea instituirilor, cu cît relaţiile sociale ale indivizilor, relaţii care devin tot mai multilaterale, transformă individul într-o individualitate. La nivelul simplei particularităţi, omul încearcă să realizeze în acest complex de contradicţii ceea ce este cel mai avantajos pentru sine, pentru propria sa reproducţie. Cum însă dezvoltarea societăţii şi, odată cu ea, complicarea contradictorie a întrebărilor la care individul trebuie să răspundă, nu duce încă la o conexiune organic necesară cu indivizii care apar social şi care devin tendenţial tot mai generici, apare cerinţa socială de artă ca ghid ideologic pentru rezolvarea conflictelor de acest tip. Specificul ontologic al artei, care aici se apropie de filozofie, de care de altfel se deosebeşte prin alte trăsături, constă în aceea că ea nu vizează în esenţă praxisul nemijlocit, zilnic, ci creează imagini mimetice al căror conţinut şi formă *pot* deveni foarte importante în rezolvarea conflictelor ideologice. Desigur, *pot* doar, nu şi *trebuie.* Căci, pe de o parte, de îndată ce a apărut arta — de la arta decorativă pînă la beletristică — ia naştere o subspecie care nu are nici o legătură cu acest destin generic şi care se opreşte la nivelul reflectării particularităţilor ce au un caracter efemer ; ea poate pentru moment să declanşeze impresii puternice, să joace un anumit rol în rezolvarea conflictelor sociale actuale, dar după un anumit timp, dispare fără urmă. Arta propriu-zisă, arta autentică, urmăreşte să dezvăluie modul în care omul, trăindu-şi destinul său generic, se ridică la acea individualitate — eventual prin declinul existenţei particulare — care, tocmai pentru că este totodată generică,

poate deveni o piatră de construcţie indispensabilă şi de durată a speciei concret-umane. Din acest raport ontologic fundamental derivă acele trăsături specifice ale mimesisului artistic, pe care am încercat să le prezint în detaliu în lucrarea amintită mai înainte.

Este uimitor cît de timpuriu şi cît de just a înţeles cultura greacă esenţa filozofiei şi a artei, care prezintă o importanţă fundamentală pentru destinul speciei umane, chiar dacă din punct de vedere nemijlocit ea este lipsită de eficacitate în procesul praxisului. În ce priveşte filozofia, este suficient să ne referim la figura şi la soarta lui Socrate, care prin moartea sa atît de strîns legată de filozofia sa, aparţine în aceeaşi măsură tezaurului de conştiinţă al continuităţii devenirii umane ca şi figura lui Iisus, a lui Don Quijote sau Hamlet. Socrate, realizînd această unitate dintre viaţă şi filozofie, unitate de a cărei importanţă a fost întotdeauna conştient, a jucat un rol de seamă în rezolvarea marilor conflicte, în pregătirea spirituală în vederea unei atari rezolvări. Aristotel avea şi o reprezentare clară a esenţei ontologice a mimesisului artistic, astfel încît a putut să stabilească cu o exactitate valabilă şi azi esenţa acestuia, tipul său de obiectivitate. Iată ce scrie el în capitolul al 9-lea al *Poeticii* : „...rostul poetului nu este de a povesti lucruri întîmplate cu adevărat, ci de a povesti *ceea ce s-ar putea întîmpla*. Întîmplările sînt posibile după asemănarea cu realitatea sau după necesitate. În adevăr, istoricul şi poetul nu se deosebesc prin faptul că unul îşi prezintă povestirea în versuri şi celălalt în proză (s-ar fi putut pune în versuri opera lui Herodot şi, versificată, tot istorie ar fi rămas, cum era în proză), ci se deosebesc, dimpotrivă, prin aceea că unul povesteşte întîmplări care au avut loc, iar celălalt întîmplări care ar putea să se petreacă. De aceea, poezia este mai filozofică şi mai aleasă decît istoria ; căci poezia povesteşte mai mult ceea ce e general, pe cînd istoria ceea ce e particular“ [120]. Aristotel a descoperit şi descris de asemenea acea trăire esenţială cu ajutorul căreia oamenii sînt în stare să-şi însuşească înţelepciunea înmagazinată

---

[120] Aristotel. *Poetica,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1957, cap. 9, p. 31. Justeţea ontologic fundamentală a poziţiei sale nu este afectată de faptul că Aristotel priveşte istoriografia, ca ştiinţă, cu ochii unui grec, fără să-şi fi putut face o idee despre dezvoltarea ei ulterioară.

în artă, și anume catharsisul[121]. Din punct de vedere ontologic, „catharsisul" este veriga de legătură dintre omul strict particular și omul care tinde să devină în același timp și într-un mod inseparabil individualitate și ființă generică.

Există perioade — așa a fost cea a polisului grecesc, atît în momentele de înflorire cît și în cele de criză, cea a Renașterii, a iluminismului etc. — în care aceste contradicții au fost trăite intens ; au existat însă și perioade în care respectiva structură socială tinde să atenueze aceste conflicte și în care genericitatea apare doar ca adaptare la condițiile date, sau — acesta fiind polul opus — cînd individualitatea „pură", fără genericitate, devine conținut afectiv *(Gefühlsinhalt)* al oamenilor, cum se întîmplă de exemplu în epoca noastră. Desigur, nici în aceste perioade tensiunea dintre particularitate și genericitate (adevărata individualitate) nu poate dispare complet, ea fiind un rezultat necesar al dezvoltării social-istorice, dar ea capătă extrem de rar o expresie ideologică adecvată. Antipatia care domină azi în așa-zisele cercuri conducătoare ale intelectualității față de secolul al XIX-lea are la bază în ultimă instanță faptul că rezolvarea ideologică mai mult sau mai puțin consecventă, orientată deschis spre catharsis, a unor astfel de conflicte nu convine cercurilor partizane ale unei adaptări fățișe, ascunse sau refulate la manipularea dominantă (conformismul neconformist). Apariția nevoii însăși are însă la bază actele — elementare și necesare în cadrul existenței sociale — de dominare a realității, dominare care presupune, desigur, drept condiție necesară cunoașterea practic-particulară a acesteia. Aceste acte de obiectualizare (exteriorizare) se îndreaptă spontan, conform necesității social-practice, în direcția unei generalizări tot mai înalte ; este de la sine înțeles că controlul adevărului prin intermediul praxisului

---

[121] O analiză oricît de concisă a acestei probleme ar întrerupe șirul ideilor noastre. Ca atare, mă rezum la a menționa faptul că Aristotel nu a tratat catharsisul ca pe o problemă specială a efectului tragic, ci ca pe o funcție socială generală a oricărei arte devenită importantă din punct de vedere social. În acest sens, a se vedea considerațiile sale din cartea a 8-a a *Politicii*, dedicată muzicii. Eu am încercat o generalizare estetică a conceptului de catharsis, generalizare care este în cea mai strînsă legătură cu rolul social al catharsisului, în cartea mea *Estetica*, (vol. 1, ed. cit., p. 789. — *N. tr.)*. Abia în *Etică* vom putea prezenta în mod concret determinațiile sociale ale acestui complex de probleme.

devine tot mai dificil, mai incert, pe măsură ce aceste generalizări se îndepărtează de praxisul cotidian. Acest lucru nu exclude nevoia socială de astfel de generalizări, efectul lor pe plan social, ba, dimpotrivă, întîmplător poate chiar să îl şi amplifice. Căci, după cum am văzut deja, rezolvarea unor conflicte mai mari sau mai mici, latente sau explozive necesită generalizări, în sensul că acele acţiuni care duc la rezolvarea lor faptică trebuie să apară drept urmări necesare ale conexiunilor general-sociale, ale tendinţelor generale tipice care determină viaţa umană. Din punct de vedere obiectiv-social, ele au chiar un astfel de caracter şi de aici provine impulsul general-subiectiv de a conştientiza astfel de acţiuni şi de a le valorifica în rezolvarea conflictelor. Toate acestea fac ca reflecţia asupra unor asemenea complexe de probleme să ia naştere ca o nevoie socială permanentă. Produsele unei astfel de conştiinţe sociale sînt din punct de vedere calitativ foarte diferite între ele, nu numai în calitate de expresii ale personalităţii, nu numai în funcţie de măsura în care ele sesizează esenţa realităţii sau deviază de la aceasta, dar şi în ce priveşte nivelul de existenţă vizat de ele. Esenţa existenţei sociale, tendinţa de dezvoltare a societăţii în direcţia socializării şi, în cadrul acesteia, şi determinată de către aceasta, transformarea omului particular în individualitate, fac ca aceste produse ale conştiinţei sociale să se ridice pe trepte tot mai înalte de generalizare. Ele nu pot fi conştiente (sau pot fi într-o măsură foarte mică), la majoritatea oamenilor, de asemenea, ele pot influenţa puţin, chiar dacă sînt gîndite şi exprimate, acţiunile practice ; continuitatea existenţei, a dezvoltării lor, a tendinţei lor spre întrebări de un nivel tot mai înalt dă naştere în continuitatea procesului de dezvoltare unor forme tot mai complexe de ideologie, forme care tocmai datorită raportului lor problematic cu praxisul devin tot mai mult pur ideologice.

Acesta este, înainte de toate, cazul filozofiei şi al artei. Idealismul filozofic transformă, ca atare, în primul rînd formele ideologice, într-un mod fetişizant, în scopuri în sine (desigur, el procedează la fel şi cu acele forme care sînt legate, evident, mult mai strîns de praxis, cum ar fi dreptul), încercînd să ascundă geneza lor din existenţa socială, rolul lor real în dezvoltarea acesteia, nu arareori tocmai prin scoaterea lor exagerată în evidenţă. Dimpotrivă, materialismul vulgar, care transformă şirurile de

consecinţe cauzale ale instituirilor teleologice din cadrul schimbului de substanţe al societăţii cu natura într-un fel de „a doua natură“ ce acţionează într-un mod mecanic necesar, nu ştie de fapt ce să facă cu formele superioare ale ideologiei. Această neputinţă a sa este unul din motivele pentru care în perioadele de criză ale marxismului, el a fost salvat adesea în calitate de „completare filozofică“ a filozofiei burgheze. (De la neokantianism pînă la pozitivism şi neopozitivism există o serie întreagă de exemple în acest sens.) Numai metoda autentic marxistă, care tinde să examineze formele de conştiinţă care rezultă în mod necesar din mişcările reale ale existenţei sociale şi care, ca atare, joacă un rol real în dezvoltarea acestei existenţe (chiar dacă foarte inegal, adesea paradoxal-contradictoriu), este în stare ca, pornind de la existenţa lor reală, să ajungă la rezultate adevărate. Faptul că pentru conştiinţa cotidiană nemijlocită apar situaţii paradoxale arată tocmai că ceea ce este contradictoriu în dezvoltarea existenţei înseşi este reflectat într-un mod just. Astfel, tînărul Marx a combătut cu fervoare supraevaluarea formelor superioare ale ideologiei şi, în primul rînd, ale filozofiei de către tinerii hegelieni radicali şi, respingînd orice compromis, a susţinut punctul de vedere conform căruia „forţa materială trebuie răsturnată tot printr-o forţă materială“, ceea ce pentru el presupune, fireşte, existenţa unor conflicte reale care provin din dezvoltarea economică. El nu vine în contradicţie cu principiile dialecticii sale atunci cînd îşi încheie şirul consideraţiilor în felul următor : „Teoria devine o forţă materială de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să cuprindă masele de îndată ce face dovada *ad hominem* şi ea face dovada *ad hominem* de îndată ce devine radicală. A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă, rădăcina este însuşi omul“ [122]. Aceasta nu este, desigur, o teorie specială a tînărului Marx, teorie care s-ar opune „economismului“ lui Marx de mai tîrziu. La începutul acestei expuneri am redat observaţiile sale asupra „imperiului libertăţii“, iar toate consideraţiile noastre ulterioare s-au ghidat, în momentele lor esenţiale, după aceste observaţii. Revenind asupra lor, este evident că realizarea muncii devenită socialistă „în condiţiile cele mai demne şi mai adecvate naturii umane“, cele ale

---

[122] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 420—421.

„imperiului libertății", ca „dezvoltare a forțelor omenești considerată ca scop în sine"[123] presupune în egală măsură atît o dezvoltare economică cît și una ideologică. Am repetat mereu că dezvoltării economice îi revine funcția fundamentală, dar în același timp am încercat să arătăm că această dezvoltare este în stare să producă „doar" posibilitatea — desigur, absolut indispensabilă — pentru apariția „imperiului libertății". Realizarea acestuia — desigur, exclusiv în cadrul acestei posibilități — poate fi determinată numai de către faptele omului însuși, care, în acest scop, au nevoie de cea mai înaltă orientare ideologică, de ideologia produsă, păstrată și dezvoltată de către continuitatea existenței sociale.

În *Ideologia germană*, încă în perioada luptei împotriva exagerării și supraevaluării idealiste a ideologiei de către tinerii hegelieni, Marx a formulat principiile fundamentale ale genezei și dezvoltării superioare a acesteia și, în primul rînd, ale tipului celui mai pur și mai general de ideologie, accentuînd în principal lipsa de independență a ideologiei în existența și esența ei : „Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare ; oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică odată cu această realitate a lor și gîndirea și produsele gîndirii lor"[124]. Această afirmație a dat naștere unor interpretări greșite dintre cele mai variate, din toate direcțiile. Pe de o parte, marxismul vulgar a tras de aici concluzia că toate produsele omenirii care nu sînt strict economice ar sta într-un raport de dependență direct-mecanică față de economie, că ele ar fi simple „produse" ale dezvoltării acesteia. Pe de altă parte, teoriile burgheze se opun în general oricărei derivări a modurilor de expresie ideatică din fundamente de natură economico-socială și reclamă acestora o dezvoltare complet independentă, imanent-autonomă, care este determinată — dacă în general se poate vorbi aici de o determinare — numai de către legitățile pur interne ale domeniilor respective. Este ciudat, dar nu mai puțin adevărat că cele două concepții diametral opuse provin în ultimă instanță din complexe de prejudecăți asemănătoare ale ontologiei vieții cotidiene.

În primul rînd este vorba de complexul de probleme al reificării. În capitolul următor vom trata detaliat această

---

[123] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, ed. cit., p. 358.

[124] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 27.

chestiune. Punctul său „natural“ de plecare în ontologia spontană a vieții cotidiene îl constituie faptul că cea mai mare parte a datului natural apare nemijlocit în forma de manifestare a lucrurilor. Recunoașterea faptului că orice lucru a primit caracterul său de lucru abia printr-un proces de devenire, este rezultatul unei cunoașteri științifice deja dezvoltate. Am văzut că obiectualizarea în produsele muncii produce în structura acestora trăsături ontologice noi. Însă acest element nou se limitează la acel „pentru noi“ care este imanent obiectualizărilor, el indicînd în obiectul însuși utilitatea socială a acestuia, fără însă a se distinge de obiectele simple (lucruri) într-atît încît modul său de manifestare să dezvăluie într-un mod nemijlocit, într-un fel oarecare, geneza sa, apariția sa printr-un proces genetic. De obicei, obiectualizarea apare, ce-i drept, ca artefact, dar această referire la geneza ei rămîne abstractă în nemijlocirea ei ; trebuie să deții cunoștințe de specialitate pentru a depăși simpla capacitate de manipulare a lui, pentru a înțelege „lucrul“ obiectualizat ca rezultat al unui proces genetic. Datorită acestei naturi a obiectelor cotidiene, în viața cotidiană se ivește în mod spontan punctul de vedere conform căruia „lucrurile“ nu trebuie considerate ca rezultat al unei geneze, ci ca fiind „date de-a gata“. Atunci cînd se pune întrebarea cum au apărut ele, cel mai adesea se indică un „creator“ transcendent. Un astfel de răspuns îl constituie încă mitul lui Prometeu, care explică originea utilizării focului. Însă din punct de vedere obiectiv, focul a fost neîndoielnic un produs al activității oamenilor. Un alt mit de acest tip este cel despre esența și puterea banului, mit care a pătruns pînă în filozofie și știință ș.a.m.d. Nu este deci de mirare că activitățile superioare ale oamenilor, pozitiv evaluate — cum sînt tocmai filozofia (înțelepciunea) și arta — au fost deopotrivă reificate ca „daruri“ mitice, venite de sus. Acolo unde, cum este cazul dreptului, legătura nemijlocită cu viața era prea puternică pentru ca el să poată fi proiectat cu totul în transcendent, au fost transformați în figuri mitice legiuitorii, iar dreptului promulgat de ei i s-a atribuit ca bază revelația transcendentă (este cazul lui Moise, dar și al lui Licurg, Solon etc., deși într-un mod mai laic). Acest proces originar de mitizare a propriilor fapte ale omenirii și de transformare a lor în daruri divine eventual mijlocite de eroi trimiși de divinitate, mai stăruie și în prezent la un nivel

ştiinţific foarte dezvoltat, şi anume atunci cînd sferele spirituale superioare sînt concepute nu ca rezultate ale praxisului uman, ci ca „valori imuabile“, ca „intuiţii“ (matematică), „inspiraţii“ (arta) etc.

Această rezistenţă spontană a gîndirii cotidiene faţă de universalitatea procesului devenirii, a praxisului uman ca bază a oricărei cunoaşteri adecvate, care porneşte de la geneza obiectelor şi proceselor existenţei sociale este completată, şi astfel amplificată, printr-o concepţie la fel de spontană şi de deformantă asupra procesului real-genetic. Ne referim la acele teorii, suficient de numeroase, care tind inconştient către o separare rigidă, ba chiar către opunerea procesului material şi a celui spiritual în cadrul muncii. Această separare are o bază socială, căci încă de la apariţia sclavagismului, la nivelul gîndirii claselor dominante se fixează următoarea reprezentare : procesul muncii ar avea în sine un caracter mecanic, capacitatea de creaţie a spiritului uman manifestîndu-se numai în determinarea spirituală a ceea ce trebuie şi cum trebuie realizat (foarte adesea cu întemeieri transcendente). Ca atare, reprezentarea actului pur de creaţie pare să stea deasupra realizării sale materiale, iar creatorul deasupra creaţiei lui. Fără să abordăm aici mai îndeaproape strînsa legătură dintre această interpretare şi diferitele religii, este clară înrudirea ei internă cu doctrina tocmai discutată, şi anume cu mitologizarea genezei. Trăsătura comună a acestora constă metodologic în anularea mentală a complexelor concret dinamice pe a căror interacţiune se bazează existenţa socială, ceea ce duce la o falsă polaritate : pe de o parte, o subiectivitate creatoare abstractă (şi ca atare transcendentă), pe de altă parte, o conexiune la fel de abstractă şi mecanică dintre „lucruri“ (adesea doar reificări). Faptul că cele două extreme se întrepătrund apare cel mai limpede în concepţiile despre lume din secolele XVII—XVIII, care porneau de la existenţa unei necesităţi mecanice, dar şi a unui creator abstract, care a tras „ceasul lumii“ o dată pentru totdeauna.

În dezbaterile actuale asupra acestor complexe de probleme, adevărata concepţie a lui Marx — care conţine o istorie unitară a umanizării omului, începînd cu desprinderea sa din starea de animalitate prin intermediul muncii şi al limbii, prin obiectualizarea proceselor, prin crearea unor moduri de exteriorizare ale subiectului şi terminînd cu perspectiva imperiului libertăţii — nu apare

cîtuşi de puţin. Nu se discută deloc despre caracterul unitar al acestui proces în cadrul căruia schimbului material de substanţe cu natura îi revine rolul de fundament dinamic şi de motor determinant, schimb prin care sistemul obiectualizărilor omului dă naştere de-a lungul istoriei unui nivel de dezvoltare al existenţei sociale care oferă posibilitatea realizării imperiului libertăţii, a unei activităţi a oamenilor care poate deveni pentru ei scop în sine, a unificării dezvoltării de sine individuale şi generice. Activitatea spirituală a oamenilor se diferenţiază de asemenea într-un mod foarte variat în urma diviziunii sociale a muncii care rezultă în mod spontan din procesul de producţie, tocmai deoarece procesul însuşi nu are nimic de a face cu teleologia. Indiferent dacă este vorba de o participare directă sau mijlocită a acestei activităţi spirituale la procesul de dezvoltare al societăţii şi de socializare tot mai pronunţată a ei, de integrare faptică a fundamentelor speciei etc., sau, dimpotrivă, de intenţii — cel mai adesea inconştiente, adesea fals conştiente, şi foarte rar clar conştiente — de obiectualizare a premiselor umane ale imperiului libertăţii, de anticipare a acestora, ele stau întotdeauna în cea mai strînsă conexiune cu acel „hic et nunc" al genezei lor, şi numai dacă conlucrează (într-un mod inegal, contradictoriu) ele pot crea un instrument pentru transformarea acestei posibilităţi în realitate. Numai prin această împletire a componentelor materiale (puse întotdeauna în mişcare în mod teleologic) şi a celor conştiente, nemijlocite sau mijlocite, care vizează praxisul, ia naştere acel proces istoric în raport cu care momentele particulare îşi pierd în mod necesar caracterul lor autonom nemijlocit *(Aufsichgestelltheit)*. Această imagine de ansamblu a dezvoltării ideologiei, schiţată încă de tînărul Marx, apare foarte rar în controversele asupra ideologiei însăşi. Am încercat să caracterizăm mai sus motivele ontologice invocate de adversari. Majoritatea aşa-zişilor apărători ai teoriei marxiste a ideologiei trec, de asemenea, de cele mai multe ori, pe lîngă problema reală. Ei ignoră complet observaţiile lui Marx referitoare la particularitatea existenţei sociale şi preiau din materialismul burghez determinarea univocă, cauzal-mecanică a existenţei spirituale de către cea materială în cadrul căreia existenţa în general sau o formă particulară a existenţei naturale preia funcţiile economiei (de exemplu cauzalitatea biologică în etica lui Kautsky). În felul acesta ia

naştere o variantă epigonică, anostă a materialismului mecanicist, față de care criticii săi burghezi par a avea neîndoielnic dreptate, cu atît mai mult cu cît orice încercare de depăşire a materialismului vulgar s-a manifestat de obicei sub forma preluării uneia din filozofiile burgheze (Kant, pozitivism etc.) ; aşa se întîmplă şi astăzi în cazul multor critici aduse teoriilor din perioada stalinistă.

Dacă se urmăreşte confruntarea opoziţiilor reale, depăşind acea ontologie extrem de generală, dar de o importanţă hotărîtoare în demersul de întemeiere (chiar dacă aici nu putem decît să schiţăm acest lucru fără să dăm naştere unor neînţelegeri prea mari), este inevitabilă o observaţie metodologică preliminară. Deşi din punctul de vedere al existenţei doar rezolvarea de ansamblu unitară este relevantă, acest fapt nu implică nicidecum imposibilitatea ştiinţifică de a studia separat conexiunile particulare dintre fenomene sau grupuri de fenomene. Tocmai opera lui Marx, care abundă în astfel de cercetări particulare, ne arată că aici nu există nici un fel de incompatibilitate din punct de vedere metodologic, ci că, dimpotrivă, diferitele moduri de cercetare se sprijină reciproc. Desigur, recunoaşterea unei atari posibilităţi nu anulează contradicţiile fundamentale care se ivesc aici. Să amintim numai de fundăturile metodologice pe care le-am schiţat adesea aici şi care provin din faptul că ceea ce coexistă din punct de vedere ontologic este rupt în plan metodologic, cum se întîmplă de exemplu în tratarea aşa-numitelor probleme specific economice sau sociologice, care le consideră pe acestea ca fiind complet independente. Tratarea fecundă a diferitelor probleme particulare şi care nu duce la deformarea realităţii poate avea loc numai atunci cînd sînt urmărite în mod consecvent conexiunile existenţiale, întrepătrunderea existenţială a grupelor de fenomene (care din punct de vedere metodologic sînt tratate distinct) şi nu se încearcă eliminarea interacţiunilor specifice ale acestora prin ruperea lor din totalitatea concretă, existenţială de care aparţin. Faptul că acest lucru poate fi realizat l-a dovedit de nenumărate ori Marx însuşi ; chiar şi la nivelul praxisului pot fi găsite însă exemple istorice care atestă că această separare în cadrul unităţii şi această unitate în cadrul separării poate fi înţeleasă şi reprezentată corect chiar într-un mod instinctiv.

Abordarea din perspectivă metodologică poate fi corectă

numai dacă ea nu depăşeşte simpla interpretare a conexiunilor din planul existenţei. Pentru aceasta nu este însă suficientă rămînerea abstractă la totalitatea procesului de ansamblu şi la influenţa sa determinantă asupra grupurilor de fenomene individuale. Aici ne putem împotmoli uşor într-o frazeologie abstractă. Pentru a putea concretiza în mod fecund conexiunile reale care se ivesc aici, trebuie să ajungem la o înţelegere concretă a structurii şi dinamicii complexelor particulare, trebuie sesizate concret momentele individuale ale acestora (precum şi momentul predominant), dar şi caracterul cu necesitate inegal al tendinţelor dezvoltării, atît în dinamica respectivului complex concret în cadrul totalităţii procesului de ansamblu, cît şi în unitatea dintre separare şi coexistenţă, dintre independenţă şi dependenţă reciprocă, tendinţe care sînt prezente în cele mai felurite transformări ale complexelor-părţi ale unui complex concret. În cazul nostru, al locului pe care îl ocupă formele pur ideologice în cadrul procesului de ansamblu, este evident că atît filozofia cît şi arta, în calitate de obiectualizări spirituale, sînt în mod necesar complexe foarte complicate, care se pot ivi doar din conlucrarea, respectiv omogenizarea unor tendinţe extrem de divergente şi eterogene şi al căror efect de durată în procesul de ansamblu al dezvoltării umanităţii se manifestă de obicei într-un mod de asemenea extrem de divergent, de eterogen. (Să ne gîndim la faptul că Shakespeare, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea constituie un adevărat exploziv împotriva formelor şi teoriilor închistate despre formă, în timp ce, începînd cu secolul al XIX-lea, el este considerat model al unei adevărate compoziţii artistice organice). Aici, desigur, nu putem da o imagine, fie chiar aproximativă a naturii interne a unor astfel de complexe, nu putem arăta modul în care părţile lor componente omogenizate într-un mod teleologic-obiectualizant pot deveni, în gîndire, atît în ceea ce priveşte geneza cît şi efectul lor, relativ independente, şi cum unitatea internă întemeietoare trebuie să rămînă în calitate de principiu omogenizator şi determinant al calităţilor, proporţiilor etc. momentul predominant, atît al genezei cît şi al efectului lor de durată.

O astfel de considerare a complexelor pur ideologice ne duce din nou la teoria lui Marx asupra ideologiei. Chiar în ceea ce priveşte geneza acestor complexe este clar — chiar dacă acest lucru contrazice multe concepţii

care astăzi sînt la modă — că momentul predominant aici trebuie să fie momentul ideologic, momentul deciderii prin luptă a conflictelor sociale. Desigur, aceste conflicte nu trebuie limitate pur şi simplu la problemele politice sau economice aflate la ordinea zilei, cum procedează marxismul vulgar, atît în varianta sa social-democrată cît şi în varianta stalinistă. Există, desigur, situaţii istorice în care astfel de probleme, un astfel de complex de probleme se situează într-o asemenea măsură în centrul interesului, încît el este în stare să declanşeze şi astfel de reacţii, şi nu doar căutarea politică a verigii principale. Astfel de cazuri există în acest domeniu, însă ele sînt cazuri speciale, care îl caracterizează cel mai puţin. Ideologia politică are drept scop înţelegerea reală, practică a acelor momente ale respectivului complex-criză, momente de a căror rezolvare mai mult sau mai puţin spontană depinde soluţionarea practică a întregului complex. Nu la fel stau lucrurile în ce priveşte ideologiile pure. Am văzut că orice filozofie importantă tinde să dea o imagine globală asupra lumii, imagine care — de la cosmologie pînă la etică — caută să sintetizeze toate conexiunile, astfel încît din ele să rezulte decizii considerate a fi momente necesare care determină soarta omenirii. Este suficient să-l amintim pe Platon, la care această conexiune, începînd cu laturile cele mai abstracte ale teoriei ideilor şi sfîrşind cu viaţa şi moartea lui Socrate, cere imperios o decizie în sensul salvării vechiului polis (chiar dacă aceasta era utopică).

Marea artă îşi pune întrebările la acelaşi nivel de vizare a genericităţii, numai că aici apar în prim plan, în calitate de pol opus care completează şi concretizează, acele tipuri ale individualizării omului prin ale căror convingeri şi acţiuni poate fi eliberată, în criza respectivă, tendinţa către genericitate în sens istoric-universal. Deoarece astăzi domină adesea prejudecata conform căreia marea artă ar consta în problemele de formă pe care le pune, ba chiar în reînnoirile tehnice pe care le aduce, să luăm un exemplu în care — conform aparenţei nemijlocite — principiul formal ar deţine o superioritate decisivă. Se spune, foarte probabil pe bună dreptate, că Eschil a fost un mare inovator pentru că a introdus cel de al doilea actor. Reflectînd puţin în mod imparţial asupra acestei inovaţii, ne dăm seama că, pe de o parte, naratorul din cor, iar pe de altă parte dialogul încadrat de coruri dezvăluie două lumi diametral opuse : dialogul, devenit

de acum aspect formal central, şi-a dobîndit importanţa sa exclusiv datorită faptului că el a deschis din punct de vedere artistic calea recunoaşterii soluţiei tragice a marilor complexe ca mod filozofic de a răspunde acestora în perspectiva speciei umane, ceea ce pe atunci, din punct de vedere filozofic (şi chiar politic) apărea ca problemă centrală, nouă. Prin urmare, se ignoră esenţa şi măreţia filozofiei, a artei atunci cînd funcţia lor de a oferi răspunsuri la situaţiile de criză nu este situată central.

Probleme similare se ridică şi în cazul efectelor de durată pe care le au filozofia şi arta. Aceste efecte nu sînt determinate doar de aspectele logice sau tehnice, oricît ar fi ele de ingenioase, nici de cunoştinţele enciclopedice sau de fantezia nemărginită etc. pe care le-ar avea atari opere. În ciuda aparentului arbitrar care se observă în creşterea sau scăderea acestor influenţe (în realitate este vorba de o dezvoltare inegală), cauza nemijlocit hotărîtoare a efectelor de durată (sau a lipsei acestora), atît în ce priveşte filozofia cît şi arta, constă în faptul dacă şi în ce măsură ele sînt în stare să dea răspunsuri acelor întrebări care îi preocupă cel mai mult pe oameni în momentul respectiv, răspunsuri care contribuie — orientînd conflictele actuale în direcţia destinului genului uman — la apropierea oamenilor de o explicaţie spirituală. Deci şi aici trebuie să acordăm o importanţă centrală acestei calităţi a artei şi filozofiei şi nu simplei lor actualităţi formale. Marile efecte de durată pot fi doar rareori explicate prin mărginirea lor la actualitatea nemijlocită, cu toate că (sau tocmai pentru că) ele pleacă în ultimă instanţă întotdeauna de la o astfel de actualitate istorică universală. În *Şcoala romantică,* Heine a descris în mod adecvat cauza influenţei pe care o exercită pictura Renaşterii: „Pictorii italieni duc o polemică mult mai eficace împotriva clerului decît teologii saxoni. Carnaţia înfloritoare din tablourile lui Tizian este protestantism curat. Şoldurile Venerei sale sînt teze mult mai categorice decît acelea pe care călugărul german din Wittenberg le-a bătut pe uşa bisericii“ [125]. Desigur, multe din influenţele de acest fel au un caracter mai puţin direct, dar ele pot fi întotdeauna reduse la acele probleme generice centrale cu care oamenii se confruntă în cadrul vieţii cotidiene, al politicii, în încercările lor de a se orienta filozofic pentru a-şi rezolva

[125] H. Heine. *Die romantische Schule,* I. Buch, Werke/Elster/. V. S. 227.

astfel conflictele. Iată de ce efectele de durată ale ideologiilor pure au un caracter inegal foarte pregnant, ele putînd foarte adesea să apară pe neaşteptate şi tot atît de pe neaşteptate să şi dispară. Atunci cînd istoria filozofiei, a literaturii etc. se ocupă cu astfel de probleme, se porneşte în general de la premisa corectă că operele care sînt valoroase din punct de vedere filozofic sau artistic au în primul rînd un astfel de efect de durată ; aceste istorii greşesc însă atunci cînd încearcă să deducă acest efect în mod direct şi exclusiv din structura internă a respectivelor creaţii, din înalta lor valoare teoretică sau artistică. Această valoare rămîne condiţia generală a efectului de durată, dar lanţul concret al acestuia este determinat de însăşi dezvoltarea socială. Orice epocă are de rezolvat propriile ei conflicte, iar atunci cînd, căutînd un sprijin revine asupra trecutului, ea face acest lucru întotdeauna în sensul maximei lui Molière „je prends mon bien où je le trouve *. Acest „mon bien" decurge însă întotdeauna din esenţa specifică, dependentă de epocă, a acelor conflicte care trebuie rezolvate în momentul respectiv. Succesiunea şi derivarea momentelor acestui efect de durată nu are, ca atare, un caracter pur filozofic sau artistic, ci ea este determinată de dezvoltarea socială, de către conţinutul uman al conflictelor şi al modului lor de rezolvare.

La o privire superficială s-ar părea că într-o astfel de tratare ceea ce este profund filozofic în filozofie şi ceea ce este propriu-zis artistic în artă dispare sau, cel puţin, este trecut pe un plan secundar şi astfel desconsiderat. La o examinare mai atentă ne dăm seama însă că lucrurile stau tocmai invers. În primul rînd aici este vorba, atît în cazul filozofiei cît şi al artei, de complexe. Aceasta înseamnă că elementul ideologic, în calitate de moment practic predominant, care determină în ultimă instanţă geneza şi efectul de durată al acestor complexe, nu este ceva preluat din afară de către acestea, nici nu este o „cauză" în interiorul lor, care ar produce „efectul" ei, ci el constituie impulsul genetic al existenţei-întocmai-astfel a respectivului complex în momentul dat. Conţinutul său constă în întrebările ridicate de lumea în care apare şi la care artistul ca şi filozoful încearcă să răspundă, ambii străduindu-se să construiască — fiecare cu mijloace proprii — o imagine cît mai cuprinzătoare, mai

* „iau ce-mi trebuie de unde pot" — (în l. franceză) — (*N. tr.*).

adecvată asupra genericităţii omului. Această imagine, smulsă esenţei, nu „rezolvă" pur şi simplu, direct sau indirect, prin totalitatea ei, conflictul determinant, ci, depăşindu-l, îl inserează ca o etapă necesară în evoluţia umanităţii către ea însăşi. Aceste atitudini ideologice, concomitent practice şi contemplative, ale omului faţă de lume sînt cele care dau naştere complexelor artistice şi filozofice. Ele cuprind tot ceea ce la momentul respectiv se află într-o legătură esenţială cu aceste întrebări, şi anume atît determinaţiile momentului istoric critic cît şi, în strînsă legătură cu aceasta, răspunsul respectivuiui filozof sau artist la aceste întrebări. Varietatea şi bogăţia unor astfel de complexe este, prin urmare, tot atît de nelimitată ca şi conţinutul acelor întrebări care le determină şi a răspunsurilor pe care ele le dau acestor întrebări. Iată de ce există o varietate infinită de forme din care se constituie un astfel de complex. Acelaşi motiv însă face ca această infinitate de forme să se ordoneze într-o tipologie concretă, strict delimitată de forme posibile[126]. Chiar dacă aici are loc în mod necesar o autonomizare a acestora, pentru a omogeniza în mod adecvat domeniile eterogene ale realităţii, cu scopul de a menţine sensul uman al caracterului lor eterogen, aceste momente se concentrează tot mereu în unitatea imaginii integrale. Deoarece însă în cadrul acestor complexe atît momentele cît şi totalităţile ridică existentul social-istoric la acest nivel înalt pentru a-l face să devină eficient în continuitatea dezvoltării umanităţii, ele pot figura în cadrul efectelor de durată ca forţe care acţionează într-un mod independent. Istoria oferă atît de multe exemple în acest sens, încît este de la sine înţeles că ştiinţa încearcă să sesizeze separat, atît din punct de vedere al filiaţiei de idei cît şi istoric, continuitatea acestor momente. Pericolul constă aici în aceea că ruperea abstract-conceptuală a momentelor şi considerarea lor independentă poate duce uşor la admiterea unei false obiectualităţi, care ne poate abate de la înţelegerea reală a esenţei[127]. Lupta împotriva denaturării reflectării adecvate a realităţii, a deformării conexiunilor din existenţa reală în astfel de obiectualităţi aparente — adesea

---

[126] Să menţionăm faptul că în literatură există doar următoarele forme : epică, dramatică şi lirică.

[127] Să ne gîndim la teoria ştiinţei a lui Windelband-Rickert, la abstracţie şi intropatie la Wörringer, la *Urerlebnis* şi la Bildungerlebnis a lui Gundolf ş.a.m.d.

influente, la modă — poate avea succes numai dacă cercetarea încearcă să înțeleagă că atît geneza operelor filozofice și de artă cît și efectul lor de durată constituie centrul real dinamic al acestora.

Teama că printr-o astfel de tratare, în spiritul metodei lui Marx, valorile pur filozofice, respectiv artistice, ar fi denaturate, este neîntemeiată. Dimpotrivă, noi considerăm că tratarea lor în mod izolat, centrată pe caracterul lor parțial imanent, neglijează cea mai înaltă valoare a totalității lor, a ancorării lor în destinul umanității, și anume faptul că ele înalță umanitatea omului, dezvoltînd în acesta noi aptitudini pentru o înțelegere mai bogată, mai profundă a realității, făcînd ca individualitatea omului să devină printr-o astfel de îmbogățire mai individuală și în același timp mai generică. Într-un alt context, am citat observațiile lui Marx asupra muzicii, referitoare la această chestiune. Fie-ne permis să reluăm aici următoarea idee : „abia prin bogăția obiectual desfășurată a ființei umane se formează, sau în parte se și creează pentru prima oară bogăția simțirii *umane* subiective : o ureche muzicală, un ochi care percepe frumusețea formei etc., pe scurt *simțuri* capabile de desfătări omenești și care se afirmă ca forțe esențiale *umane*“ [128]. Întrucît deci toate exprimările și exteriorizările umane constituie momente vii ale umanizării autentice, filozofia și arta își pierd caracterul în ultimă instanță autarhic de produse de lux, care le este atribuit în mod necesar din perspectiva reflecțiilor „științelor particulare“ și a eseurilor subiectiviste. Faptul că marxiștii vulgari ajung la rezultate similare (ba chiar mai puțin acceptabile), dar situate la polul opus, nu are nimic de a face cu adevăratele probleme ale marxismului.

Căci și această teorie a ideologiei elaborată de Marx are ca axiomă faptul că rădăcina omului este omul însuși, că deși dezvoltarea socială îl determină pe acesta la obiectualizări care par adesea să i se opună în viața cotidiană ca niște obiectualități străine care acționează ca atare asupra lui, ele sînt în ultimă instanță exteriorizări ale sinelui său, care nu este, desigur, pur particular, ci de asemenea generic, iar influențele lor, dacă avem în vedere totalitatea procesului, duc la ridicarea, aprofundarea și lărgirea personalității sale umane, contribuie la dezvol-

[128] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe,* ed. cit., p. 580—581.

tarea lui, astfel ca în momentele de criză ale dezvoltării umanității el să-și poată depăși propria particularitate, să opteze în favoarea existenței pentru-sine a genului uman. Căci „existența oamenilor este procesul real al vieții lor“ [129] ; iar acest lucru este valabil atît la nivelul ideilor și trăirilor celor mai înalte cît și în iureșul și confuzia vieții cotidiene. Așadar, atunci cînd tînărul Marx vorbește în *Manuscrisele economico-filozofice* despre premisele și consecințele socialismului care va învinge, el face acest lucru tocmai în spiritul acelei concepții dezvoltate cîteva decenii mai tîrziu în considerațiile sale asupra „imperiului libertății“, considerații de o importanță fundamentală pentru noi. Această transformare înseamnă : „*emanciparea* totală a tuturor simțurilor și însușirilor omenești, dar ea este această emancipare tocmai prin faptul că aceste simțuri și însușiri au devenit *umane* atît subiectiv cît și obiectiv. Ochiul a devenit ochi *omenesc* după cum *obiectul* lui a devenit obiect social, *omenesc,* creat de om pentru om. De aceea, nemijlocit în practica lor, simțurile au devenit *teoreticieni.* Ele se raportează la *lucru* de dragul lucrului, dar lucrul însuși este relație omenească *obiectuală* cu sine și cu omul, și invers. Ca urmare, trebuința și uzul lucrului și-au pierdut natura egoistă, iar natura și-a pierdut *utilitatea* nudă, întrucît utilul a devenit util *omenesc.* Tot așa simțurile și plăcerile celorlalți oameni au devenit un bun al meu *propriu.* De aceea, pe lîngă aceste organe nemijlocite, se dezvoltă organe *sociale,* sub forma *societății.* Așa, de pildă, activitatea în colaborare nemijlocită cu alții etc. a devenit un organ de *manifestare a propriei mele vieți* și un mod de a apropria viața umană“ [130].

Din punctul de vedere al laturii obiective a ontologiei, acest fapt înseamnă realizarea socializării societății, al cărei revers subiectiv îl constituie realizarea pe plan interior a genericității și, inseparabil de aceasta, dobîndirea individualității veritabile de către individ. Ultimul aspect este de neconceput fără dezvoltarea ideologică, și îndeosebi fără ideologiile pure în care culminează aceasta, așa cum socializarea societății este de neconceput fără dezvoltarea forțelor de producție ; deosebirea constă în faptul că socializarea societății se impune în mod necesar, în calitate de mișcare cauzală irezistibilă, din instituirile

[129] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 3, ed. cit., p. 27.
[130] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe,* p. 579—580.

teleologice, în timp ce necesitatea realizării genericității poartă amprenta insuprimabilă a caracterului alternativ al instituirilor care o fundamentează şi, ca atare, poate să se manifeste doar ca posibilitate reală pentru transformarea în-sinelui genului uman în pentru-sinele său. De aici nu decurge însă nicidecum caracterul pur subiectiv al procesului economic obiectiv, iraţionalitatea sa. Marx a arătat că dezvoltarea forţelor de producţie este în acelaşi timp dezvoltarea superioară a omului, chiar dacă adesea în forme inumane. Însă luptele prin care se desăvîrşeşte această transformare contradictorie a omului dintr-o ființă pur naturală într-o ființă socială conştientă, dintr-un simplu individ într-o individualitate sînt, în calitate de mijloace pentru rezolvarea conflictelor lor, în acelaşi timp mijloace ale dezvoltării genericității autentice a omului. Nici aici nu este vorba de „efecte" direct-mecanice. Oamenii implicaţi în conflicte se comportă de cele mai multe ori în mod spontan, determinaţi în mod nemijlocit de ceea ce am numit ontologia vieții cotidiene. Ce înseamnă însă această ontologie ? Neîndoielnic, în ea sînt hotărîtoare trăirile primar-nemijlocite ale oamenilor. Dar conţinutul şi forma lor sînt în mare măsură influenţate de ideologii (şi nu în cele din urmă şi de ideologiile pure) ale căror obiectualizări sînt prezente aici. Nu trebuie să-l fi citit pe Marx pentru a reacţiona la evenimentele zilei conform poziţiei de clasă, nu trebuie să te fi identificat artistic cu Don Quijote sau Hamlet pentru a fi influenţat de aceştia în deciziile etice. Această situaţie este însă valabilă atît în aspectul ei pozitiv cît şi în cel negativ, iar în domeniul ideologic situaţia nici nu poate fi alta : nu trebuie să-l fi citit pe Nietzsche sau pe Chamberlain pentru a lua decizii cu un conţinut fascist. Continuitatea dezvoltării umanității precum şi caracterul crizelor ei vor rămîne inexplicabile atîta timp cît nu sînt dezvăluite interacţiunile dintre ideologii (chiar dintre cele mai complexe şi mai bogate) pe de o parte şi ontologia cotidianului, pe de altă parte, mai precis faptul că modul de rezolvare a conflictelor provine din viața cotidiană şi că ideologiile pătrund în acest cotidian şi provin din el.

Plecînd de la atari constatări, ne vine mai uşor să explicăm ideologicul în raport cu alte complexe ale suprastructurii. Cel mai simplu par să stea lucrurile în cazul ştiinţelor naturii. Constatarea istorică generală că progresul lor este în foarte mare măsură dependent de dez-

voltarea producţiei ne spune foarte puţin, mai precis se afirmă ceva adevărat însă totodată abstract. Căci spunînd că ştiinţele naturii se diferenţiază lent spre a deveni independente, că ele se constituie pornind de la observaţiile pur empirice, adesea întîmplătoare care au stat practic la baza instituirilor teleologice din cadrul schimbului de substanţe cu natura, nu afirmăm mare lucru. Teoria cea mai complicată, cum este fizica modernă, nu este, din punct de vedere ontologic general, ideologie din aceleaşi motive care au făcut ca nici cunoaşterea nemijlocită a pietrei şlefuite să nu fie la oamenii primitivi ideologie. Am arătat deja că transformarea în ideologie a teoriei lui Galilei sau a lui Darwin în contextul anumitor împrejurări general-sociale rezultă cu necesitate tot atît de puţin direct din esenţa teoretică a acestor teorii, pe cît de puţin rezultă mitul lui Prometeu din actul de aprindere a focului. Fireşte, ar fi totuşi derizorie încercarea de a separa în mod ermetic ştiinţele naturii, în geneza şi efectul lor de durată, de domeniul ideologiei. Aici trebuie să ne referim din nou la ceva de la care istoria ştiinţelor naturii obişnuieşte să-şi întoarcă privirea cu un fel de dispreţ nobil, şi anume la ontologia vieţii cotidiene. Aceasta acţionează foarte puternic tocmai asupra acelor reprezentări fundamentale de la care ştiinţa tuturor timpurilor porneşte ca de la un adevăr indiscutabil. Să ne referim din nou la deosebirea care se făcea în antichitate între lumea sublunară şi lumea supralunară, distincţie preluată de ştiinţa vremii ; aş vrea să arăt în acelaşi timp — cu toată modestia nespecialistului — că şi tehnica manipulării din zilele noastre, foarte dezvoltată şi aparent exactă, dă naştere la nivelul vieţii cotidiene şi, prin intermediul acesteia, de asemenea în ştiinţe, unor reprezentări asupra existenţei cu totul neîntemeiate şi care ar putea linistit concura cu surorile lor din antichitate. Aceste reprezentări sînt asimilate şi duse cu sine de către gîndirea ştiinţifică în calitate de „axiome“ (dogme), iar critica lor generală presupune o schimbare la nivelul existenţei social-istorice. Iată motivul pentru care Engels a arătat, tocmai în acest sens, necesitatea criticii aduse ştiinţelor naturii (nu a rezultatelor lor concrete, ci a unor astfel de reprezentări fundamentale). În legătură cu relaţia dintre ştiinţele naturii şi filozofia secolelor XVII—XVIII, el spune următoarele : „Filozofia de atunci are marele merit că nu s-a lăsat indusă în eroare de limitarea cunoaşterii

naturii din acel timp, că, începînd cu Spinoza şi terminînd cu marii materialişti francezi, ea a perseverat să explice lumea prin ea însăşi şi să lase pe seama ştiinţei naturii din viitor justificările de amănunt“ [131].

În cazul ştiinţelor sociale, problema este din punct de vedere obiectiv mai simplă, deşi din punct de vedere subiectiv ea este şi mai mult disputată. Mai simplă, deoarece baza ontologică a oricărei ştiinţe sociale o constituie acele instituiri teleologice care vizează schimbări la nivelul conştiinţei oamenilor, a instituirilor lor teleologice din viitor. Încă din acest motiv atît geneza lor cît şi efectul lor conţin un element ideologic insuprimabil. Realizarea obiectivului lor este, desigur, mult mai complicată. În primul rînd, deoarece rolul jucat de orice ştiinţă socială în diviziunea socială a muncii presupune deopotrivă sarcina de a reflecta, ordona şi reprezenta faptele şi conexiunile tratate de ea aşa cum au existat şi există ele în mod real în totalitatea existenţei sociale. Abia această tendinţă precum şi realizarea ei tendenţială fac ca ştiinţele sociale să devină ştiinţe propriu-zise, asigurîndu-le totodată locul lor nemijlocit în diviziunea socială a muncii. La nivelul existenţei sociale nemijlocite acest moment tendenţial poate fi fetişizat într-unul absolut. Îndeosebi în lupta împotriva teoriei ideologiei elaborate de Marx a apărut o astfel de fetişizare, care consta în primul rînd în opunerea rigid-metafizică a ideologiei (subiective) şi a obiectivităţii pure, în calitate de principiu exclusiv dominant al ştiinţei. Examinînd într-o manieră ontologică imparţială această opoziţie metafizică, observăm că ea este pur fictivă. Din faptul că geneza unei valori ştiinţifice, ba chiar şi a unei ştiinţe întregi este determinată ideologic nu rezultă nicidecum incapacitatea acesteia de a constitui enunţuri sau teorii ştiinţifice obiective. Să cităm un exemplu foarte cunoscut. Punctul de plecare al economiei lui Sismondi este fără îndoială unul ideologic : lupta pentru o direcţie de dezvoltare a capitalismului care să poată evita contradicţiile sale grave. Dar această atitudine se întemeiază pe o analiză economică care a dobîndit o importanţă epocală pentru ştiinţă datorită justeţii ei obiective în ce priveşte dovedirea existenţei unor legităţi a crizelor economice începînd cu o anumită treaptă de dezvoltare a capitalismului. Legitimitatea ştiinţifică a acestor teze a trebuit să fie recu-

---

[131] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 334.

noscută chiar de marele său adversar, Ricardo (să observăm în treacăt că şi caracterul obiectiv-ştiinţific al operei acestuia a fost determinat ideologic, el tratînd economia capitalistă din perspectiva intereselor capitalului total). Exemplele în acest sens sînt nenumărate. Cauza este evidentă : diviziunea socială a muncii duce la apariţia unor ştiinţe tot mai diferenţiate, pentru a putea domina existenţa socială specifică, la fel cum schimbul de substanţe cu natura a putut fi dominat tot mai mult cu ajutorul ştiinţelor naturale. Fără îndoială, această dominare presupune o exigenţă de obiectivitate în selectarea, critica, tratarea faptelor etc. Ar fi însă o iluzie dacă am considera că în felul acesta momentele ideologice ar fi eliminate din aceste ştiinţe. În consideraţiile noastre asupra ideologiei în general şi a ideologiei politice în special, am accentuat neutralitatea acestora în raport cu problema adevărului ; iată de ce aici era, fireşte, subînţeleasă ideea că adevărul obiectiv cel mai pur poate fi folosit ca mijloc pentru rezolvarea conflictelor sociale, deci ca ideologie, întrucît ideologizarea nu este cîtuşi de puţin o trăsătură socială fixă a produselor spirituale, un tip de existenţă, ci dimpotrivă, în însăşi esenţa sa ontologică ea este o funcţie socială. De aici decurge neutralitatea — menţionată deja — a ideologiilor social active în raport cu adevărul ştiinţific obiectiv. Dar chiar şi în cazul acestei constatări, în sine corecte, trebuie să ne abţinem de la generalizări abstracte (gnoseologice sau logice), căci acestea pot foarte uşor denatura, prin exagerare, ceea ce în sine este din punct de vedere existenţial corect. Acţiunea socială, conflictele care apar pe plan social, rezolvarea acestora etc. se deosebesc foarte mult de schimbul de substanţe cu natura, iar această deosebire se exprimă şi în faptul că în primul caz spaţiul de acţiune în care teoriile false, incomplete etc. pot fi folosite în mod eficace este mult mai mare decît în cazul schimbului de substanţe cu natura. Importanţa pozitivă a teoriilor sau constatărilor faptice corecte etc. nu este prin aceasta nicidecum anulată. Dimpotrivă, situaţia socială generală dată de faptul că ideile dominante ale unei societăţi sînt ideile clasei dominante se reflectă adesea pe planul ştiinţelor sociale prin atrofierea caracterului ştiinţific al acestora, astfel că ideologiile de clasă opuse pot duce prin lupta lor la o reînnoire substanţială, la ridicarea nivelului ştiinţelor sociale (chiar în calitate de ştiinţe pure), întrucît noua poziţie ideologică poate pune în lumină fapte, conexiuni, legităţi etc. pînă atunci trecute

cu vederea. Din neutralitatea ontologică a ideologiilor în raport cu obiectivitatea cerută din punct de vedere gnoseologic nu decurge nici faptul că adevărul ştiinţific ar diminua în mod necesar forţa de penetraţie a ideologiei în calitate de ideologie, şi nici că ceea ce a luat naştere în mod pur ştiinţific nu ar putea juca un mare rol ideologic.

Relaţia dintre ştiinţă şi ideologie nu poate fi nicidecum descrisă, nici măcar în liniile sale mari, prin proclamarea pretinsei neutralităţi valorice a ştiinţei, a abţinerii ei de la valorizări. Această tendinţă, care se manifestă cel mai adesea ca formă de apărare a unei „ştiinţificităţi" profesorale, foarte adesea sterile, se dezvăluie în majoritatea cazurilor ca fiind pură ideologie ; aceasta deoarece de obicei valorizările claselor dominante în momentul respectiv sînt considerate drept „fapte imparţiale", scăpîndu-se din vedere faptul că cea mai elementară alegere a tematicii, de pildă alegerea faptelor în ştiinţa istoriei, nu poate avea loc într-un mod cu totul independent de orice ideologie. O prezentare cu adevărat corespunzătoare a acestui raport ar putea să o dea, desigur, doar o analiză detaliată a tuturor ştiinţelor sociale, căci datorită funcţiilor lor sociale extrem de diferite, acest raport apare diferit din punct de vedere structural, dinamic, categorial etc. la nivelul domeniilor particulare. O cercetare de asemenea proporţii ar depăşi însă cadrul acestei lucrări, care trebuie să se limiteze la cele mai importante probleme ale ontologiei existenţei sociale. Pentru a schiţa doar metoda de a pune problema în mod corect, fie-ne permis să indicăm problematica centrală a lui Tucidide (care nu arareori figurează în asemenea dezbateri ca model de obiectivitate ştiinţifică), pornind de la analiza temeinică făcută acestuia de Werner Jäger, căruia încă nu i s-a reproşat că ar fi partizanul teoriei ideologiei elaborată de Marx. Acesta îl consideră pe Tucidide drept creator al istoriei politice, întrucît punctul său de plecare central îl constituie problematica statului, a polisului. Tucidide ar ajunge să dea despre acestea „adevărul pur, imparţial". Cum reuşeşte el să facă acest lucru ? Werner Jäger ne dă în acest sens o descriere exactă : „...extinzînd «Historia» asupra lumii politice, Tucidide atribuie cercetării adevărului un sens. Progresul său trebuie înţeles pornind de la concepţia elenă specifică asupra acţiunii, concepţie conform căreia cunoaşterea ar fi motorul propriu-zis al acţiunii. Acest scop practic este cel

care deosebeşte modul cum caută el adevărul de «Theoria» liberă de orice interes a filozofilor ionieni ai naturii. Nu există în general nici un locuitor al Aticii care să recunoască vreo ştiinţă ce nu are drept scop găsirea unui mod just de a acţiona" [132]. Werner Jäger îl pune pe Tucidide, în această privinţă (iarăşi într-un mod consecvent), alături de Platon. Dar dacă ambii pun ştiinţelor lor drept scop cunoaşterea unui mod just de a acţiona, ce este aceasta dacă nu ideea lui Marx asupra ideologiei ca mijloc de rezolvare a conflictelor sociale ? Şi considerăm că, dacă am cerceta mai îndeaproape punctul de plecare metodologic al oricărui istoric cu adevărat însemnat, am ajunge pretutindeni — desigur, numai metodologic — la un astfel de rezultat. Faptul că punctele de plecare şi scopurile propuse sînt cu totul altele la Macchiavelli decît la Gibbon, la Condorcet decît la Thierry, nu afectează cu nimic această conexiune existenţială între viziunea politică (ideologică) asupra istoriei şi metoda lor ştiinţifică de tratare a acesteia. Se înţelege de la sine că cele arătate mai sus sînt valabile şi pentru istoricii situaţi opus din punct de vedere politic, cum ar fi Burke, Ranke etc. Acelaşi lucru poate fi uşor demonstrat referitor la ştiinţa economică : principalii fondatori ai acesteia au pornit fără excepţie de la anumite situaţii conflictuale, la care au răspuns întotdeauna din perspectiva unor soluţii ideologice. Paralela evidentă dintre dezvoltarea capitalismului însuşi şi aprofundarea sa teoretico-ştiinţifică ar fi pur şi simplu o minune în absenţa unei atari atitudini a marilor personalităţi ştiinţifice. Este extrem de important pentru consideraţiile noastre faptul că această funcţie ideologică insuprimabilă a ştiinţelor sociale le apropie mult, din punct de vedere social-ontologic, de ideologiile pure. Şi ştiinţele ce se desprind din sfera ontologiei cotidianului, sînt determinate într-o mare măsură de conţinutul şi formele, forţele şi limitele acestui cotidian, iar judecăţile lor de valoare (subînţelegînd pe cele pur ştiinţifice) se întorc în această sferă, îmbogăţind-o atît în bine cît şi în rău. Această pătrundere practică în ontologia cotidianului este şi mai mult amplificată de către diferite teorii filozofice şi semifilozofice care se desprind din ştiinţe. Este suficient dacă ne gîndim la efectele foarte contradictorii ale dreptului natural. Funcţionarea unor teorii, enunţuri factuale etc. ca ideologii şterge foarte adesea graniţele pe

[132] Werner Jäger. *Paideia* I, W. de Gruyter, Berlin, 1959, S. 486.

care diviziunea socială a muncii le trasează în mod normal între aceste discipline, între reprezentanţii lor. Deşi ontologia cotidianului simplifică, adesea vulgarizează acele părţi componente ale ideologiilor care pătrund în ea (adesea elementul istoric dobîndeşte aici din nou un caracter mitic), ea are de asemenea o tendinţă spre sinteză ; ambele tendinţe au menirea de a întări funcţia lor ideologică, dirijarea nemijlocită a praxisului.

Este imposibil să tratăm, oricît de sumar, acest complex de probleme fără să atingem măcar în treacăt aspectul modului în care marxismul însuşi se inserează în complexul de probleme al ideologiei. Unii gînditori burghezi proeminenţi tratează problema într-un mod superficial. Chiar şi un savant atît de serios ca Max Weber transformă această chestiune într-o glumă gnoseologică : „...căci interpretarea materialistă a istoriei nu este o birjă în care să urci sau să cobori după plac ; ea nu se opreşte în faţa purtătorilor revoluţiilor“ [133]. Max Weber porneşte aici de la opunerea gnoseologică a ştiinţei şi ideologiei, opunere care presupune un contrast metafizic : ştiinţa trebuie să procedeze într-un mod neutru valoric şi nu poate avea deci nici o trăsătură comună cu ideologiile care sînt orientate valorizant-teleologic, ceea ce exclude în principiu orice proprietate comună în funcţionarea socială a celor două. După Max Weber, marxiştii ar avea de ales o dată pentru totdeauna între considerarea doctrinei lor ca ştiinţă sau ca ideologie. Aceasta este o concepţie metafizică întemeiată exclusiv gnoseologic. Am văzut că separarea celor două complexe depinde de funcţia pe care ele o îndeplinesc în cadrul existenţei sociale şi nu are nimic de a face cu problema caracterului lor ştiinţific sau neştiinţific. Caracterul ştiinţific are la bază efortul de a înţelege realitatea obiectivă aşa cum este ea în sine. Această năzuinţă apare în ştiinţele naturii în mod spontan din punct de vedere social, deoarece rezultatele acestora pot juca un rol pozitiv şi activ în reproducţia materială a existenţei sociale numai în cazul realizării aproximativ reuşite a unei atari strădanii. Am văzut deja că punctele de plecare şi, prin urmare, rezultatele ştiinţelor naturii sînt determinate însă în mare măsură de ontologia vieţii cotidiene. Oricît de spontană ar fi relaţia dintre ştiinţă şi această ontologie, o analiză mai aprofundată va arăta

[133] Max Weber. *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, S. 446.

întotdeauna că acceptarea sau respingerea critică a unor astfel de puncte de plecare, respectiv rezultate ale științei etc., se leagă de cele mai multe ori — conștient sau inconștient, într-un mod direct sau mijlocit, eventual în mare măsură mijlocit — de modul de raportare față de nivelul de dezvoltare al forțelor de producție, față de situația socială din acel moment. Acest fapt este și mai clar vizibil în științele sociale. Doar foarte puțini vor îndrăzni să conteste astăzi că, de pildă, orice știință juridică pornește în mod necesar de la apărarea unei stări sociale date. Iar baza metodologică a „obiectivității" istorico-științifice, la un gînditor ca Ranke, care a dominat secole de-a rîndul știința germană a istoriei, și anume faptul că orice epocă ar fi la fel de aproape de Dumnezeu, nu este o reflectare obiectivă, neutră valoric a procesului istoric însuși, ci ea ridică la nivelul unei „axiome" științifice ontologia vieții cotidiene colorată conservator după revoluția franceză ; ea este deci, cel puțin, o ideologie potențială (și adesea o ideologie activă) a Germaniei restaurate. O dilemă rigidă, în sensul lui Max Weber, între ideologie și știință nu există.

Nu cu mult diferit stau lucrurile în ce privește așa-numita dezideologizare, care a devenit cuvîntul la modă al manipulării neopozitiviste. Faptul că conflictele sociale există și că ele trebuie rezolvate într-un fel, spiritual sau propagandistic, rămîne un fapt social obiectiv insuprimabil, chiar în cazul celei mai răspîndite și mai organizate manipulări. De aici rezultă că un fenomen real de dezideologizare nu poate fi decît ceva contradictoriu în plan social, iar teoria dezideologizării, în cel mai bun caz, o autoamăgire. Prin aceasta nu contestăm „originalitatea teoretică" a dezideologizării, desigur în cadrul unei doctrine ideologice. Ea este de fapt, prin determinarea socială a existenței ei, de asemenea o ideologie, deși, desigur, o ideologie aparte. În timp ce majoritatea ideologiilor anterioare — avînd o bază rațională sau irațională, sincere sau demagogice ș.a.m.d. — au apelat în rezolvarea oricărui conflict în mod preponderent la genericitatea omului în calitate de principiu în ultimă instanță hotărîtor al praxisului său, dezideologizarea specifică epocii manipulării vizează exclusiv omul particular, acționează doar asupra concepției și instinctelor acestei particularități, motivîndu-le. Aici reiese cu toată evidența ceea ce apărea selectiv încă la Max Weber (desigur, la un nivel spiritual și

moral superior), şi anume faptul că gnoseologia nu este instrumentul potrivit pentru a face distincţia dintre ideologie şi non-ideologie. Dacă ceva devine ideologie, acest fapt îl decide funcţia socială pe care acest ceva o îndeplineşte şi asupra căreia gnoseologia, în virtutea esenţei ei, nu se poate pronunţa. Cerinţa „neutralităţii valorice“ revendicată de Max Weber (mai exact, intenţia subiectiv onestă de a nu emite nici o judecată de valoare) poate determina doar faptul dacă subiectul urmăreşte să obiectualizeze o ideologie sau nu, ceea ce iarăşi nu are nimic de a face cu problema dacă ceea ce a fost obiectualizat funcţionează obiectiv, intenţionat sau neintenţionat, ca ideologie. În ambele cazuri este vorba doar de liniştirea „conştiinţei profesionale“ : în cazul lui Max Weber, a conştiinţei savantului ca savant, adică de abţinerea (cel mai adesea închipuită) de la orice poziţie partinică în societate ; în cazul dezideologizării, este vorba de faptul că această dezideologizare asigură eficacitatea practică nemijlocită a unui bun conducător (de pildă, a unui şef priceput la reclame) în obiectualizările sale politice, publicistice, ştiinţifice.

Consideraţiile noastre arată că cerinţa reclamată de Max Weber, aparent necesară, de a decide dacă o obiectualizare intenţionată este ştiinţă sau ideologie, este inconsistentă. Iată de ce ea nu implică nici un fel de dilemă pentru marxism. Pe de o parte, este clar că marxismul a fost conceput de la bun început ca instrument, ca mijloc pentru rezolvarea conflictelor epocii respective, în primul rînd conflictul central dintre burghezie şi proletariat. Ultima teză a lui Marx despre Feuerbach — teză clară, deşi interpretată adesea într-un mod simplist vulgarizator, care se referă la opoziţia (şi unitatea) dintre interpretarea şi transformarea realităţii — dezvăluie de la bun început şi cu deplină claritate această atitudine. Tot atît de puţin trebuie combătut faptul că marxismul ar fi urmărit vreodată să-şi ascundă propria sa geneză social-istorică prin susţinerea în mod gnoseologic a caracterului ei „atemporal“. Atitudinea foarte conştientă, în acelaşi timp critică şi creatoare pe care marxismul a avut-o faţă de predecesorii săi (Hegel, economia clasică, marii utopişti), arată acest lucru cu toată claritatea. Aşadar, marxismul nu şi-a ascuns niciodată propria sa geneză şi funcţie, iar la clasici pot fi găsite adesea formulări în care se afirmă clar că marxismul este ideologia proletariatului. Pe de altă parte,

şi în acelaşi timp, marxismul ridică în toate analizele sale teoretice, istorice şi social-critice pretenţia la ştiinţificitate ; polemica sa împotriva concepţiilor false (cum ar fi cea a lui Proudhon, Lassalle etc.) este dusă în esenţa ei, întotdeauna într-un mod pur ştiinţific, demonstrînd raţional şi programatic incoerenţele teoretice, inexactităţile acestor filozofi în prezentarea faptelor istorice etc. Faptul că astfel de polemici sînt adesea amplificate prin indicarea genezei sociale a acestor concepţii false cît şi, uneori, a spontaneităţii, naivităţii, a *mala fides*-ului lor etc. nu afectează caracterul ştiinţific al unor astfel de dezbateri. Opoziţia reală dintre ştiinţific şi nonştiinţific este o problemă concretă şi de ordin metodologic ; tehnica prezentării, deosebirile de temperament ale autorilor ş.a.m.d. nu au nimic de a face din punct de vedere obiectiv cu această chestiune : un fapt corect poate fi exprimat într-un mod foarte entuziast, după cum ceva fals poate fi redat pe un ton de sublimă imparţialitate. Ba chiar mai mult decît atît. Lenin are perfectă dreptate atunci cînd vede, în concretizarea structurii dinamice de clasă a societăţii posibilitatea amplificării obiectivităţii, cînd consideră că în luările de poziţie deschise, partinice faţă de evenimentele timpului această obiectivitate nu este anulată sau deteriorată, cînd arată că pentru marxişti este o obligaţie ca „în orice apreciere a unui eveniment să se situeze în mod deschis şi făţiş pe punctul de vedere al unui anumit grup social“ [134]. Unitatea şi deosebirea dintre ideologie şi ştiinţă reiese clar în lumină încă din expresia „apreciere“.

Respingînd însă reproşurile neîndreptăţite aduse marxismului, trebuie să ne apropiem în acelaşi timp ceva mai mult de specificul marxismului autentic. Am arătat încă în contextele anterioare că marxismul realizează o legătură nouă, specifică între filozofie şi ştiinţă, pe baza unui anumit principiu de care ne vom ocupa în continuare. Acesta este, în însăşi esenţa sa metodologică, o critică ontologică reciprocă între filozofie şi ştiinţă, cu alte cuvinte este vorba de faptul că ştiinţa controlează foarte adesea „de jos“ dacă generalizările ontologice din sintezele filozofice sînt în consens cu mişcarea reală a societăţii, dacă ele nu se îndepărtează cumva într-un mod

---

[134] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 1, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 403.

abstract de existenţa socială, iar pe de altă parte, filozofia exercită în raport cu ştiinţa o critică ontologică permanentă „de sus", pentru a se vedea în ce măsură problemele particulare sînt tratate din punct de vedere existenţial structural şi dinamic la locul potrivit, în contextul potrivit, dacă şi în ce măsură aprofundarea experienţelor concret-particulare amplifică şi adîncesc cunoaşterea tendinţelor de dezvoltare, contradictorii şi inegale, ale totalităţii existenţei sociale, sau, dimpotrivă, creează confuzii în acest plan. Ambele poziţii critice vizează totodată ontologia vieţii cotidiene. Tocmai deoarece marxismul intenţionează şi poate să verifice orice formă a conştiinţei pe baza existenţei sociale, el poate de asemenea realiza în raport cu acest complex de reprezentări adînc înrădăcinate. chiar dacă adesea puţin cercetate, o confruntare critică cu existenţa socială însăşi. Această legătură intimă, prima de acest fel, dintre ştiinţă şi filozofie este de asemenea un rezultat al dezvoltării de pînă acum a umanităţii. Am descris mai devreme funcţia importantă care revine filozofiei în elaborarea perspectivelor generice chiar şi în epocile de conflict în care ele se pot reflecta pe planul deciziilor doar într-un mod foarte indirect. Rolul filozofiei iluministe în marea revoluţie franceză a constituit un important fenomen de tranziţie. Astăzi acest ontologism social, consecvent, această întemeiere conştientă şi metodologică a generalizării filozofice pe procesul economic real este un indiciu istoric al faptului că la ordinea zilei este pusă treptat, la scara istoriei universale, decizia în acele conflicte care duc la sfîrşitul „preistoriei umanităţii". În felul acesta ia naştere posibilitatea ca rezolvarea ideologică a acestor conflicte să aibă un caracter ştiinţific autentic.

Desigur, ceea ce apare este doar posibilitatea. În timpul apariţiei marilor partide ale proletariatului, întemeietorii marxismului au luat în considerare şi această posibilitate ca pe o problemă ce poate fi rezolvată. În *Prefaţa* la *Războiul ţărănesc german* (1875), Engels arată că lupta de partid „se duce în mod unitar, coordonat şi sistematic în cele trei domenii ale ei : teoretic, politic şi practic economic (împotrivirea faţă de capitalişti)". În ce priveşte problema teoretică, a caracterului ştiinţific pe care trebuie să-l aibă aceasta, el desemnează ca o cerinţă centrală faptul că „socialismul, de cînd a devenit o ştiinţă,

trebuie tratat ca o ştiinţă"[135]. Despre realizarea practică, ideologică a acestei cerinţe care rezultă din esenţa marxismului, Marx s-a pronunţat încă cu cîteva decenii mai devreme, într-un context care viza natura ontologică a acestor conflicte şi complexul revoluţiei proletare în existenţa şi devenirea sa, context în care, de aceea, necesitatea existenţială a acestui caracter ştiinţific apare ca autocontrol al revoluţiilor, ca imbold spre autocritică. În *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, Marx concretizează de aceea caracterul inegal şi complex al revoluţiilor proletare care, în planul existenţei, se află astfel în opoziţie faţă de cursul tipic al revoluţiilor burgheze: „Revoluţiile proletare... se critică singure mereu, îşi întrerup într-una propriul lor curs, revin asupra celor ce par gata înfăptuite pentru a o lua de la început, ridiculizează necruţător şi în amănunt jumătăţile de măsură, slăbiciunile şi aspectele lamentabile ale primelor lor încercări..."[136] Cine abordează de pe această poziţie revoluţia condusă de Lenin, cea mai mare revoluţie proletară de pînă acum, poate observa această autocritică încă în faza de pregătire a revoluţiei, în aprilie 1917, şi în timpul insurecţiei din iunie. Această autocritică se exprimă şi mai clar în dezbaterile asupra păcii de la Brest şi culminează cu expunerile teoretice ale lui Lenin privind N.E.P.-ul; aici este respinsă în mod autocritic întreaga etapă a „comunismului de război" ca o abatere — impusă, desigur, de situaţia obiectivă — de la adevăratul drum care duce la construirea socialismului. Un caracter asemănător îl are şi intervenţia sa în dezbaterea asupra sindicatelor (1921), iar însemnările sale din anii în care a fost bolnav pun în lumină pregătirile sale spirituale pentru o nouă autocritică a revoluţiei în urma birocratizării crescînde a aparatului de partid şi de stat.

Nu este greu de înţeles că autocritica revoluţiei proletare, realizarea ei teoretică şi practică pe care am descris-o aici, nu reprezintă altceva decît satisfacerea cerinţei caracterului riguros ştiinţific al praxisului de partid,

---

[135] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 18, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 514. În lucrarea *Ce-i de făcut?* Lenin pune această problemă în centrul propunerilor sale revoluţionare de reorganizare a partidului. El formulează şi sintetizează cerinţa lui Engels în felul următor: „Fără teorie revoluţionară nu poate exista nici mişcare revoluţionară". (V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 6, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 23).
[136] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 8, ed. cit., p. 122.

cerință pe care Engels o considera la timpul său necesară și pe care se bazează poziția specifică a marxismului ca instrument științific de rezolvare a conflictelor sociale. Dacă analizăm în mod concret marile autocritici pe care Revoluția din octombrie și le-a făcut prin Lenin, reiese în mod evident că aici nu este vorba de opoziția dintre normele filozofice și faptele sociale, ca în cazul iacobinilor în perioada 1793—1794. În aceste autocritici, teoria este numai metoda pentru a găsi soluția științifică optimă unor situații concrete, specifice, complet noi, cărora le dau naștere inegalitățile concrete ale dezvoltării respective, chiar dacă această soluție — în mod istoric necesar — nu a fost sesizată nici chiar de Marx. Încă de aici rezultă că poziția unică, descrisă de noi, a marxismului ca metodă întemeiată științific pentru rezolvarea conflictelor sociale este neîndoielnic o posibilitate reală, care poate deveni realitate atunci cînd se perseverează în sensul propunerilor lui Engels, dar ea este numai o posibilitate. Presupunerea că acest lucru ar decurge în mod automat din simpla fidelitate formală față de litera teoriei marxiste, că cerința științificității ar putea fi înlocuită prin deciziile unor indivizi particulari sau a unor instanțe, este ea însăși o ideologie în sens peiorativ, lipsită de orice fundament real, iar practicienii ei coboară marxismul însuși la un astfel de nivel. Faptul că din situația de clasă a proletariatului nu decurge în mod automat capacitatea lui de a interveni pozitiv în istorie, de a aduce corecții acesteia, îl dovedește doctrina Internaționalei a II-a și falimentul ei în timpul primului război mondial. Prin analiza teoretico-istorică a genezei și structurii unor astfel de teorii putem vedea că ele s-au născut din punct de vedere ideologic din intenția, adesea inconștientă, de a rezolva conflictele dintre burghezie și proletariat într-un mod mai puțin radical sau mai puțin concret decît îl imaginase Marx.

Deoarece caracterul ideologic al unei teorii ia naștere din funcția pe care aceasta o are în cadrul procesului social, problema care se pune aici înainte de toate este cea a priorității metodologice în cadrul raportului dintre cunoașterea social-istorică a situației și conținutul, direcția încercării de soluționare a conflictului dat. Trebuie să reținem că aici prioritatea pe care o avem în vedere are tot timpul un caracter obiectiv. Momentul hotărîtor este dat

nu de prioritatea psihologică a celor care acţionează sau a conducătorilor, ci de acel complex care deţine obiectiv prioritate în modelarea acelui „ce-i de făcut ?“ pentru rezolvarea conflictelor ; nu este nicidecum necesar ca psihologia celor care acţionează să corespundă întotdeauna acestei situaţii obiective. Prin urmare, din punct de vedere obiectiv, este vorba de dilema dacă ştiinţa şi filozofia au ajuns la o cunoaştere fundamentată obiectiv a nivelului tendinţelor de dezvoltare, din care să se deducă apoi în mod obiectiv, cu metode ştiinţifice, strategia şi tactica pentru rezolvarea şirurilor de conflicte şi a conflictelor particulare, sau dacă prioritatea obiectivă o are decizia tactică, strategia şi teoria generală fiind anexate apoi ca construcţii ajutătoare din punct de vedere propagandistic. Formulînd această dilemă într-un mod clar şi univoc, ea exprimă din punct de vedere istoric modul în care Lenin (în spiritul lui Marx şi Engels), şi, respectiv, Stalin s-au apropiat teoretic şi practic de marxism. Nu este, desigur, aici locul să ne referim în detaliu la opoziţia dintre punctele de vedere ale lui Lenin şi cele ale lui Stalin. Am caracterizat deja cu cîteva prilejuri metodele folosite de Lenin, iar despre Stalin ne-am exprimat deschis, de asemenea în repetate rînduri. Pentru ilustrarea metodei acestuia din urmă, este suficient prin urmare dacă prezentăm cîteva exemple. Cînd în anii '20 a apărut disputa între acesta şi Troţki referitoare la tactica revoluţiei chineze, Stalin a rezolvat-o îndepărtînd pur şi simplu din sistemul marxismului relaţiile de producţie asiatice — de o importanţă centrală din punct de vedere al dezvoltării istorice generale — pentru a putea să-şi întemeieze „teoretic“ linia sa tactică bazată pe ideea descompunerii feudalismului chinez (care de fapt nici n-a existat vreodată). Sau cînd, în 1939, Stalin a încheiat pactul de neagresiune cu Hitler, el a declarat de asemenea că cel de-al doilea război imperialist ar fi identic cu primul prin esenţa sa socială, că, aşadar, muncitorii francezi sau englezi ar trebui să ia faţă de agresiunea fascistă aceeaşi atitudine ca şi Liebknecht în primul război mondial, şi anume cea dictată de lozinca „inamicul se află în propria ţară“ ş.a.m.d. Pe noi ne interesează aici doar metoda sa ; în ce măsură deciziile tactice au fost în sine corecte sau false nu intră acum în discuţie. Important este faptul că în toate cazurile de acest gen Stalin a pornit de la consideraţii pur tactice şi s-a folosit de analiza teoretică a situaţiei isto-

rice din acea vreme doar ca de un simplu mijloc propagandistic pentru decizia deja luată.

În felul acesta, el a ajuns la o ruptură cu metoda marxistă. Nimeni nu va nega faptul că deciziile sale tactice au fost determinate de credința sa în cauza socialismului, dar acest lucru nu anulează faptul că el stă față de Marx într-o opoziție metodologică diametrală, exclusivă, că prin această metodă marxismul a fost degradat într-o ideologie, în sensul peiorativ al termenului. Iar, din păcate, renunțarea la metodele sale, în măsura în care a avut loc pînă acum, nu vizează acest punct central. Chiar denumirea de „cult al personalității" și neplăcerea de a vorbi în general de stalinism (cu toate că în cazul lui este vorba, ca în cazul lui Proudhon sau al lui Lassalle, de un sistem de concepții incompatibile cu metoda marxistă), arată clar teama de o răfuială radicală, de o autocritică a revoluției proletare în sensul lui Marx și Engels pe care l-am schițat mai sus. Iată de ce marxismul practicat astăzi domină în mod necesar tactica și nu teoria. Pentru marxism o astfel de situație are cu totul alte consecințe decît o avea pentru orice altă doctrină din trecut. Dacă cineva intenționează să-l actualizeze din punct de vedere metodologic pe Platon sau pe Descartes — chiar după o perioadă atît de îndelungată — este suficient să revină asupra metodei înseși.

Doctrina marxistă, după cum s-a arătat, este o sinteză de tip nou între filozofie și știință, iar înnoirea ei se leagă organic de cunoașterea teoretică a situației prezente. Cu alte cuvinte, pe baza adevăratei metode a lui Marx trebuie descoperită în mod științific calea economică ce duce la situația prezentă, la problemele ei, la rezolvarea conflictelor ei. Devierea de la marxism conceput ca unitate dintre știință și filozofie are drept urmare faptul că unii marxiști tind să aplice în mod mecanic, necritic, la situația actuală, categorii formulate cu 40—80 de ani în urmă. Particularitatea marxismului în rezolvarea conflictelor sociale nu poate fi pusă convingător în evidență atîta timp cît acesta nu este actualizat în mod științific pentru capitalism, pentru socialism, pentru popoarele subdezvoltate. Desigur, nu putem realiza aici o tratare concretă, mai detaliată a acestei probleme. Singurul aspect abordabil aici a fost faptul că metoda lui Marx deține un loc specific în dezvoltarea concepției umane asupra lumii, că ea, ca atare, conține în sine posibilitatea de a participa la re-

zolvarea conflictelor, astfel încît în acest scop să deducă mental atît fundamentul ştiinţific obiectiv, cît şi perspectiva unitară, generică a ieşirii din această situaţie conflictuală, a transformării genului uman existent în-sine într-un gen uman existent pentru-sine. Faptul dacă se va realiza această renaştere a marxismului, şi dacă da, unde şi în ce fel, nu poate fi aici, desigur, nici măcar schiţat. Indicarea ontologică a acestei posibilităţi constituie în mod necesar finalul consideraţiilor noastre.

Capitolul IV

ÎNSTRĂINAREA

1. Trăsăturile ontologice generale ale înstrăinării

Pentru a înțelege concret fenomenul înstrăinării și pentru a-i putea trasa în mod clar contururile, se impune în prealabil să stabilim poziția acestuia în cadrul complexului global al existenței sociale. Omițînd acest lucru — indiferent dacă din cauza unei înțelegeri prea largi sau prea înguste a fenomenului însuși — analiza va ajunge inevitabil în vîrtejul denaturărilor mentale ale realității. Pentru a evita această situație, să facem de la bun început observația că pentru noi înstrăinarea reprezintă exclusiv un fenomen social-istoric, care apare pe o anumită treaptă de dezvoltare a existenței și care îmbracă apoi forme istorice tot mai variate și mai pregnante. Așadar, ea nu are nimic de-a face cu „la condition humaine", și cu atît mai puțin se poate vorbi de ea la scară cosmică.

Acest ultim mod de concepere a înstrăinării nu mai este azi de prea mare actualitate. Căci faptul menționat deja, și anume interpretarea entropiei ca o variantă cosmică a păcatului originar, nu poate fi considerat decît o glumă proastă, (desigur, neintenționată) a neopozitivismului [1]. Totuși, o versiune a acestui mod de a trata înstrăinarea

[1] Pascual Jordan. *Der Naturwissenschaftler vor der religiosen Frage*, Oldenburg, Hamburg, 1963, p. 341.

— versiune care a dăinuit mult timp, avînd un caracter general şi o pretinsă valabilitate pentru orice tip de existenţă şi gîndire — a fost dată chiar de Hegel; iar cum lupta împotriva acestei viziuni a jucat un rol considerabil în apariţia concepţiei marxiste, nu ar fi poate de prisos ca înainte de a trece la problema propriu-zisă, să abordăm pe scurt şi concepţia hegeliană asupra înstrăinării. La Hegel, interpretarea generalizantă a înstrăinării are rădăcini logico-speculative, ea urmărind să servească întemeierii gîndirii absolute, a cărei întruchipare adecvată — realizată în mod consecvent, bineînţeles, doar în sens negativ — o constituie identitatea subiect-obiect. Înstrăinările pe care Hegel le enumeră în *Fenomenologia spiritului* (bogăţia, puterea de stat etc.) ar fi în esenţa lor doar înstrăinări ale „gîndirii *pure,* adică ale gîndirii filozofice abstracte. De aceea, toată *istoria autoînstrăinării,* precum şi toată *suprimarea* autoînstrăinării nu este nimic altceva decît *istoria producerii* gîndirii abstracte, adică absolute, a gîndirii logice, speculative“ [2]. Iată de ce problema centrală a apariţiei şi depăşirii înstrăinării este cea a esenţei şi suprimării *(Aufhebung)* obiectualităţii în general la nivelul conştiinţei-de-sine, proces care duce la instituirea identităţii subiect-obiect. „Principalul este că *obiectul conştiinţei* nu este, pentru Hegel, nimic altceva decît *conştiinţa de sine* sau, cu alte cuvinte, obiectul nu este altceva decît *conştiinţa de sine obiectivată,* conştiinţa de sine ca obiect... Este vorba, aşadar, de depăşirea *obiectului conştiinţei. Obiectualitatea* ca atare *este considerată ca* o *relaţie înstrăinată* a omului, ca o relaţie care nu corespunde *esenţei umane,* adică conştiinţei de sine“ [3]. Polemica lui Marx împotriva acestei teorii se concentrează în spirit materialist-ontologic în primul rînd în direcţia demonstrării faptului că obiectualitatea nu este un produs al gîndirii instituitoare, ci o entitate ontologică primordială, caracteristică iniţială a oricărei forme de existenţă şi inseparabilă de existenţă. Marx dezvoltă această idee astfel: „Faptul că omul este o fiinţă *corporală,* înzestrată cu forţe naturale, o fiinţă vie, reală, sensibilă, obiectuală înseamnă că el... poate să-şi *manifeste* viaţa numai pe obiecte reale, sensibile. A fi obiectual, natural, sensibil, a-şi avea obiectul, natura, simţul în afara sa, sau a fi la rîndul său obiectul, natura, simţul altuia este

---

[2] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe,* Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 611.

[3] *Op. cit.,* p. 614.

unul și același lucru. *Foamea* este o *nevoie* firească, naturală ; de aceea pentru satisfacerea și potolirea ei, ea are nevoie de *o natură* în afara ei, de un *obiect* în afara ei. Foamea este nevoia obiectivă a unui corp îndreptat spre un *obiect* existent în afara sa și indispensabil pentru împlinirea sa și pentru manifestarea esenței sale... O ființă care nu își are natura în afara sa nu este o ființă *naturală,* nu participă la viața naturii. O ființă care nu este ea însăși obiect pentru o altă ființă nu are nici ea drept *obiect* vreo altă ființă, cu alte cuvinte nu intră în nici o relație obiectuală este o *non-ființă*" [4]. Abia pe baza unei astfel de reconstrucții mentale a existenței așa cum este ea în sine și cum se reflectă în mod adecvat în gîndire, este posibilă determinarea ontologică a înstrăinării reale în calitate de proces real al existenței sociale a omului și, totodată, reliefarea clară a caracterului idealist, deformant al concepției hegeliene. Marx descrie această contradicție în felul următor : „Nu faptul că esența umană *se obiectualizează într-un mod inuman,* în contradicție cu sine însăși, apare aici ca esență a înstrăinării care e afirmată și care urmează să fie suprimată, ci faptul că ea se obiectualizează ca *ceva deosebit* de gîndirea abstractă și în opoziție cu ea" [5].

În felul acesta am stabilit desigur, doar „locul" ontologic al înstrăinării. Esența concretă a acesteia, poziția și importanța ei în cadrul procesului social de dezvoltare au fost reliefate de către Marx într-un șir nenumărat de conexiuni, atît în scrierile de tinerețe cît și în opera sa de maturitate. Să prezentăm aici doar una din numeroasele sale analize de acest fel, pe care o găsim într-una din lucrările sale foarte tîrzii, ce ar aparține — zice-se — perioadei pur economist-științifice, tocmai pentru a pune în lumină eroarea acelor adepți „critici" ai lui Marx care consideră că problema înstrăinării este specifică tînărului Marx (perioadei sale filozofice), că ea ar fi fost depășită de „economistul" Marx în opera sa de maturitate și, ca atare, ea nu ar mai prezenta vreun interes decît pentru intelectualitatea burgheză. Or, în *Teorii asupra plusvalorii,* luînd apărarea lui Ricardo împotriva anticapitaliștilor romantici de tipul lui Sismondi, Marx arată că „producția pentru producție nu este altceva decît dezvoltarea forțelor productive omenești, adică *dezvoltarea bogăției naturii*

---

[4] Ibid., p. 617.
[5] Ibid., p. 611—612.

umane ca scop în sine". În timp ce Sismondi opune în mod abstract bunăstarea individului necesităților procesului global, la Marx, în centrul interesului se situează dezvoltarea (inclusiv a individului) în totalitatea ei istorică. Numai de pe această poziție Marx poate afirma: „Că această dezvoltare a capacităților speciei *om*, deși are loc inițial pe seama majorității indivizilor umani și a unor întregi clase umane, distruge în cele din urmă acest antagonism și coincide cu dezvoltarea individului, că cea mai înaltă dezvoltare a individualității este plătită cu un proces istoric, în care indivizii sînt sacrificați, acest lucru nu va fi înțeles..." [6]. Contradicția dialectică pe care Marx o prezintă aici este, în forma unei teorii a procesului, aceeași despre care am mai vorbit în capitolul precedent, mai precis atunci cînd am examinat concepția sa asupra necesității socialismului și comunismului și despre natura acestei necesități. Așadar, să revenim la această analiză, căci pentru noi problema centrală o reprezintă acum însăși contradicția dialectică care se manifestă ca înstrăinare.

Ceea ce trebuie remarcat aici este că dezvoltarea forțelor de producție duce nemijlocit la dezvoltarea superioară a capacităților umane, dar că ea implică totodată posibilitatea ca în acest proces indivizi (sau clase întregi) să fie sacrificați. Această contradicție are un caracter necesar, căci ea are la bază anumite momente ontologice ale procesului social de muncă, momente pe care în alte contexte le-am recunoscut ca fiind componente insuprimabile ale acestui proces. Un astfel de moment îl constituie înainte de toate faptul că deși procesul de producție este sinteza unor instituiri teleologice, el însuși ca atare are un caracter pur cauzal, niciodată unul teleologic. Instituirile teleologice particulare constituie puncte de plecare pentru diferite șiruri cauzale care se cumulează într-un proces de ansamblu, dobîndind la nivelul acestuia noi funcții și determinații, fără să-și piardă însă vreodată caracterul lor cauzal. Desigur, ceea ce Marx denumește caracter inegal al dezvoltării este dat tocmai de caracterul eterogen al diferitelor grupuri de instituiri, al relațiilor dintre acestea etc.; prin aceasta nu este anulat nicidecum caracterul cauzal propriu întregului și părților sale, ci, dimpotrivă, este și mai energic accentuat. O dezvoltare de ansamblu teleologică obiectivă (dacă o asemenea dez-

[6] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 26, partea a II-a, Editura politică, București, 1983, p. 119.

voltare ar exista în realitate, nu doar în reprezentările teologilor sau ale filozofilor idealiști), nu ar putea avea un caracter inegal.

În felul acesta am delimitat numai aria de existență a fenomenului înstrăinării. Fenomenul însuși, conturat în mod clar de către Marx în afirmațiile pe care le-am redat, poate fi formulat astfel : deși dezvoltarea forțelor de producție este în mod necesar și concomitent dezvoltarea capacităților umane, aceasta din urmă — și aici se relevă în mod plastic problema înstrăinării — nu duce în mod necesar la dezvoltarea personalității umane. Dimpotrivă, tocmai o astfel de potențare a diferitelor capacități poate deforma, degrada etc. personalitatea umană. (Este suficient să ne gîndim la team-specialiștii, numeroși în zilele noastre, a căror personalitate este anihilată prin dezvoltarea și rafinarea extremă a aptitudinilor particulare). Wright Mills, tratînd această problemă direct sub aspectul ei moral, deși în ultimă instanță se referă în mod concret la distrugerea personalității, descrie acest fenomen în felul următor : „Criza morală a timpului nostru se datorează faptului că bărbații și femeile trăind în epoca unei puternice instituționalizări, nu se mai simt legați de vechile valori și modele. Pe de altă parte însă, în locul vechilor valori și modele nu au apărut altele noi care să poată da un sens și o semnificație morală rutinei muncii căreia ei îi sînt subordonați în lumea modernă“ [7]. Prin urmare, nu trebuie să revenim la exemplele de înstrăinare date de Marx și Engels în anii '40 ai secolului trecut pentru a sesiza contradicția amintită. Pe de altă parte, același fenomen poate fi observat deja pe trepte timpurii. De pildă, munca din manufacturi, care din punct de vedere pur economic reprezenta neîndoielnic un progres față de cea din vechiul atelier meșteșugăresc, este descrisă de Ferguson după cum urmează : „Multe meserii nu necesită de fapt aptitudini intelectuale. Ele pot fi realizate cel mai bine tocmai prin reprimarea completă a simțămintelor și a rațiunii, ignoranța fiind mama hărniciei și a superstiției... Iată de ce manufacturile prosperă cel mai mult atunci cînd spiritul este cel mai puțin solicitat și cînd atelierul poate fi considerat, fără a fi nevoie de prea multă

---

[7] C. Wright Mills. *Die Amerikanische Elite,* Hölsten-Verlag, Hamburg, 1962, p. 390.

imaginaţie, drept o maşină ale cărei componente sînt oamenii"[8].

Dar acest proces nu se poate ridica la o astfel de generalitate decît atunci cînd forţele antagoniste acţionează în mod simultan în toate actele procesului de muncă, ale reproducţiei sociale, cînd ele se manifestă permanent ca momente indispensabile ale acestor acte. În mod concret, aceste contradicţii se disting clar unele de altele în diferite etape ale dezvoltării. Iată de ce şi înstrăinările pot avea, pe diferite trepte ale dezvoltării, forme şi conţinuturi foarte diverse. Important este că la baza diferitelor forme de manifestare ale înstrăinării se află contradicţia fundamentală dintre dezvoltarea capacităţilor umane şi dezvoltarea personalităţii. Acest lucru este valabil pentru toate formele de manifestare ale înstrăinării, dar îndeosebi pentru cele care apar pe o treaptă mai avansată a producţiei. Pentru a limpezi şi mai mult din punct de vedere ontologic această stare de lucruri descrisă cu exactitate de Marx, în capitolul precedent ne-am permis o diferenţiere terminologică a actului muncii. Cititorul îşi va reaminti, desigur, cum noi am descompus actul muncii (pe care Marx l-a descris într-un mod unitar, în ciuda termenilor diferiţi pe care i-a folosit), în obiectualizare şi exteriorizare. Fireşte, aceste două momente sînt inseparabile în actul real de muncă, orice act sau reflecţie a individului în timpul (sau înaintea muncii) vizînd înainte de toate obiectualizarea, adică transformarea teleologică corespunzătoare a obiectului muncii ; reuşita acestui proces se exprimă în faptul că obiectul existent înainte doar într-un mod natural, dobîndeşte prin obiectualizare o utilitate socială. Să reamintim, de asemenea, elementul ontologic nou care apare aici : în timp ce obiectele naturale ca atare au o existenţă în-sine, devenirea pentru-noi a acestora — chiar şi atunci cînd, din cauza multiplelor repetări, actul de muncă a devenit rutină — este realizată de către subiectul uman prin cunoaştere ; obiectualizarea exprimă într-un mod nemijlocit-material existenţa pentru-noi (das Fürunssein) în existenţa materială a obiectului. Această existenţă pentru-noi, ţine astfel de structura materială a obiectului, chiar dacă oamenii, care nu au avut de-a face niciodată cu acest proces specific de producţie, nu îl pot percepe.

---

[8] Adam Ferguson. *Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Jena, 1904, p. 256—257.

Fiecare asemenea act este însă în același timp un act de exteriorizare a subiectului uman. Marx a descris în mod exact dublul aspect pe care îl prezintă actul unitar de muncă, ceea ce ne îndreptățește să-l fixăm și la nivel terminologic. Într-un paragraf rămas celebru, el spune în legătură cu munca următoarele : „La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa“ [9]. Este clar că aici nu este vorba numai de două aspecte ale aceluiași proces, ci de ceva mai mult. Exemplele pe care le-am citat anterior arată că în același subiect al muncii pot apare divergențe foarte relevante din punct de vedere social, ca urmare a acelorași acte de muncă, ba chiar acestea se ivesc în mod necesar în cazul dominației unui anumit mod de muncă. Aici însă este pusă în relief divergența dintre cele două momente ale muncii. În timp ce obiectualizarea este prescrisă în mod imperativ și fără echivoc de către diviziunea muncii din acel moment, ea dezvoltînd capacitățile umane necesare în acest scop (esența acestui fapt nu este afectată cîtuși de puțin de considerentul că nu putem vorbi aici decît de o medie condiționată economic, că dominarea acesteia nu înseamnă nici în această privință ștergerea completă a deosebirilor individuale), retroacțiunea exteriorizării asupra subiecților muncii este în esență divergentă.

Efectul pozitiv sau negativ pe care dezvoltarea capacităților umane îl are asupra evoluției personalității umane reprezintă o tendință socială generală, tendință cu caracter obiectiv. Această situație pare să dea naștere și ea unei medii sociale, care însă se deosebește calitativ de cea care rezultă în urma obiectualizărilor. În cazul acesteia din urmă, avem de-a face cu o medie reală, în legătură cu care nu se poate vorbi decît de realizarea într-o măsură mai mare sau mai mică a sarcinilor concrete, în timp ce în cazul exteriorizării pot lua naștere moduri de comportare de-a dreptul opuse. Să ne gîndim la organizarea muncii de pe timpul tinereții lui Marx. La scurt timp după elaborarea *Manuscriselor economico-filozofice*, el

[9] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 191.

vorbeşte în *Mizeria filozofiei* de constituirea proletariatului ca o „clasă pentru-sine“ [10]. Evident, el are în vedere aici rezistenţa pe care acesta o opune deja în mod practic capitalului. Această rezistenţă însă nu a cuprins, desigur, niciodată întreaga clasă a proletariatului. Scala, care cuprinde atît eroi ai luptei de clasă, gata să se sacrifice, cît şi resemnaţi apatici sau chiar spărgători de grevă, poate fi, desigur, reprezentată statistic într-un mod tehnic-descriptiv, dar despre o medie reală nu poate fi vorba aici. Aceasta întrucît am ajunge astfel la însumarea şi gruparea unor persoane ale căror exteriorizări individuale din muncă diferă calitativ sau sînt chiar contradictorii. Faptul că orice reacţie individuală are o bază socială, care o determină într-o mare măsură, precum şi consecinţe sociale, nu anulează, desigur, varietatea individuală a acestora, ci, dimpotrivă, le acordă un pregnant profil individual (şi totodată istoric, naţional, social etc.). Atunci cînd Marx arată că întîmplarea este aceea care hotărăşte cine se află la un moment dat în fruntea mişcării muncitoreşti [11], el nu se referă numai la conducere în sensul propriu, ci la conducerea oricărui grup mai mare sau mai mic ; pe de altă parte, această afirmaţie exprimă faptul că fiecare muncitor reacţionează individual la modul în care propriile sale exteriorizări se repercutează asupra personalităţii sale. Deciziile alternative care rezultă de aici au un caracter nemijlocit individual. Şi deoarece — după cum am menţionat în repetate rînduri — noi considerăm individul unul din polii ontologici reali ai oricărui proces social, iar înstrăinarea — unul dintre fenomenele sociale care vizează în modul cel mai direct individul, este important să reamintim că nici în acest caz nu se poate vorbi de o „libertate“ individuală abstractă, căreia i s-ar opune la celălalt pol, al totalităţii sociale, o „necesitate“ socială la fel de abstractă, ci doar de faptul că alternativa nu poate fi suprimată din nici un proces social. Chiar şi atunci cînd o structură socială îşi menţine particularitatea în cursul dezvoltării sau se transformă în cu totul altceva, acest lucru nu se realizează decît pe baza unor alternative. Într-o scrisoare către Vera Zasulici, vorbind despre viitorul rînduielilor agrare din Rusia, Marx spune că obştea agrară „constituie perioada de trecere de la

[10] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 178.
[11] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 33, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 190.

proprietatea în obşte la proprietatea privată... Dar înseamnă oare aceasta că în orice împrejurări dezvoltarea «obştii agrare» trebuie să urmeze acest drum ? Nicidecum. Forma ei constitutivă admite următoarea alternativă : ori elementul proprietate privată învinge elementul colectiv, ori acesta din urmă îl învinge pe primul. Totul depinde de mediul istoric în care se află ea... apriori sînt posibile ambele soluţii, dar pentru fiecare din ele este necesar, evident, un mediu istoric cu totul diferit" [12].

Desigur, acest lucru nu trebuie înţeles în sensul că alternativele sociale ar avea aceeaşi structură internă ca şi cele prin care decid pentru individ asupra înstrăinării sau asupra eliberării de ea. Dar pentru o mai bună înţelegere a unor fenomene de tipul înstrăinării este neapărat necesar să ţinem permanent seama de faptul că aceste fenomene, deşi se manifestă la nivel nemijlocit individual, şi chiar dacă decizia alternativă individuală ţine de esenţa dinamicii lor, existenţa-întocmai-astfel a acestei dinamici constituie totuşi un produs social, în ciuda faptului că el este multiplu mediat prin numeroase interacţiuni. Dacă nu am ţine seama de această determinaţie existenţa ei întocmai-astfel ar fi în aceeaşi măsură falsificată, ca şi existenţa-întocmai-astfel a structurilor economico-sociale, obiectiv necesare, aparent pur sociale şi a modificărilor acestora, atunci cînd nu se ţine seama de deciziile individuale care, în ultimă instanţă şi numai în ultimă instanţă, stau din punct de vedere ontologic la baza acestor structuri. Importanţa metodologică a investigării a ceea ce noi am denumit ontologia vieţii cotidiene constă în faptul că la nivelul acesteia îşi găsesc expresia nemijlocită — desigur, adesea într-un mod primitiv sau haotic — toate aceste moduri de influenţări reciproce (de la nivelul totalităţii pînă la cel al deciziilor individuale, şi, invers, de la acesta la complexele totale ale societăţii şi la totalitatea acestora). De pildă, am indicat la începutul acestor consideraţii faptul că în cazul fenomenului înstrăinării pot fi percepute tendinţe ale dezvoltării sociale care — aşa cum rezultă în primul rînd din studiile lui Marx dedicate artei — au un caracter inegal. Vom putea vedea că ambele situaţii extreme care rezultă din dezvoltarea inegală — şi anume, pe de o parte, existenţa unor realizări cu caracter limitat (bornierte Vollendungen), adică realizări care apar

---

[12] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 19, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 420.

obiectiv pe o treaptă inferioară, sau rămasă în urmă, de dezvoltare a societății iar, pe de altă parte, existența unor perioade de progres obiectiv incontestabil al societății, care duc însă în mod necesar la denaturarea vieții umane — apar inevitabil în istoria socială a înstrăinării.

Într-un anumit sens s-ar putea spune că începînd cu un anumit nivel de dezvoltare al diviziunii muncii (probabil încă cu cel propriu sclavagismului), întreaga istorie a omenirii este totodată istoria înstrăinării umane. În acest sens înstrăinarea are de asemenea în mod obiectiv o continuitate istorică. Ca peste tot, și în acest caz este valabil faptul că instituirile teleologice ale indivizilor, chiar dacă bazele lor sînt puternic determinate din punct de vedere economic-social, în existența lor nemijlocită o iau într-un anumit sens întotdeauna de la capăt, inserîndu-se într-o continuitate obiectivă doar prin fundamentele lor obiective. Instituirile se raportează numai într-un sens obiectiv la aceste fundamente, căci în mod subiectiv și direct ele vizează viața personală, nemijlocită a respectivului individ. Ele împărtășesc acest specific cu alte cîteva decizii alternative care au ca punct de plecare nemijlocit aceste forme ale vieții personale, cum ar fi cele din etică, spre deosebire de alte instituiri, de pildă cele politice, care sînt mult mai puternic influențate nemijlocit de socialitatea obiectivă, de continuitatea acesteia. Este surprinzător faptul că în reacțiile față de formele contemporane de înstrăinare, amintirea formelor de înstrăinare depășite joacă un rol cu totul minor. Mai mult chiar, o astfel de amintire servește adesea mascării elementului alienant *(das Entfremdende)* al formelor de înstrăinare contemporane. Un astfel de rol îl joacă, de pildă, în cadrul capitalismului secolelor XVIII—XIX, amintirea iobăgiei și a sclaviei sau, în cadrul reacției față de dominația actuală a manipulării capitaliste, referirea la formele de înstrăinare descrise de Marx și Engels. Prin urmare, o analiză adecvată a continuității sociale obiective nu trebuie să piardă din vedere acest element de strictă actualitate prezent în luările de poziție ale indivizilor.

De regulă însă, analiza cade într-o eroare opusă, absolutizînd această trăsătură nemijlocit reală și cîtuși de puțin neglijabilă a înstrăinării, transformînd acest fenomen — care poate fi întotdeauna circumscris în mod clar și concret din punct de vedere social — în ceva ce ține de „la condition humaine“, avînd deci un caracter

general şi supraistoric, de pildă în cadrul formulei om versus societate, subiect versus obiectivitate etc. Omul rupt de societate şi societatea fără om sînt abstracţii goale, cu care se pot construi speculaţii logice, semantice etc., fără ca acestea să aibă însă vreun corespondent în planul existenţei. Chiar şi caracterul particular, nemijlocit personal al reacţiilor omului faţă de propria sa înstrăinare — particularitate de care am vorbit mai sus şi a cărei caracteristică constă în faptul că ea ignoră istoria şi este lipsită de continuitate — are în ultimă instanţă un caracter obiectiv social. Acest caracter se relevă, desigur, cel mai frecvent în actele de supunere ; în justificarea acesteia un rol considerabil îl joacă exemplele sociale care arată că şi alţii sînt în aceeaşi situaţie, că nici ei nu se revoltă etc. Desigur, în epocile şi situaţiile premergătoare unor revolte sociale, astfel de motive se regăsesc şi în deciziile indivizilor de respingere practică a formelor înstrăinate de viaţă. În condiţii normale însă, individul trebuie să decidă el însuşi asupra unor atari probleme. Dacă o insatisfacţie, latentă sau ivită brusc în conştiinţă, faţă de propria viaţă înstrăinată se traduce sau nu pe planul faptelor sale, precum şi modul în care se petrece acest lucru depinde de regulă în mod predominant de consideraţii şi decizii personale. Acest fapt este valabil pentru toate formele de înstrăinare, atît pentru cele care au o origine social-economică nemijlocită, cît şi pentru cele a căror formă de manifestare nemijlocită este ideologică (religia) ; chiar şi aceasta însă, precum şi alte moduri de înstrăinare similare, oricît de mijlocite, sînt în ultimă instanţă tot fundamentate social. Poate nu riscăm prea mult afirmînd că în cazul acestora din urmă deciziilor personale le revine o mai mare pondere. În orice caz, să nu uităm niciodată că chiar şi decizii cu caracter nemijlocit pur personal iau naştere în împrejurări sociale concrete, constituind răspunsuri la întrebările care se ivesc aici. În ciuda acestei strînse întrepătrunderi a socialului cu individualul, pentru evaluarea socială a unei decizii alternative o importanţă obiectivă o are stabilirea faptului dacă ea îşi are originea nemijlocită în motive de ordin personal sau este determinată direct social (sau intenţia ei vizează determinarea unui efect social). Iată de ce considerarea acestor probleme în complexitatea lor concretă reprezintă o cerinţă însemnată. Contradicţia dialectică dintre dezvoltarea capacităţilor umane şi dezvoltarea personalităţii umane,

adică înstrăinarea, nu cuprinde, în ciuda importanței ei, întreaga existență socială a omului ; pe de o parte, ea nu poate fi redusă niciodată (decît într-o viziune subiectivistă, deformantă) la opunerea abstractă a subiectivității și obiectivității, la opoziția individ-societate, individualitate-societate. Nu există nici un fel de subiectivitate ale cărei rădăcini și determinații profunde să nu fie de natură socială. Acest lucru este dovedit în mod incontestabil de cea mai simplă analiză a existenței umane, a muncii și a praxisului.

O personalitate umană nu se poate constitui, nu poate evolua sau degenera decît într-un spațiu social-istoric concret. Iată de ce nu este suficient să luăm în considerare doar contradicția — desigur, reală — dintre dezvoltarea capacităților umane și cea a personalității. Dezvoltarea personalității depinde în mare măsură și de gradul cultivării capacităților particulare ale omului. Dacă luăm în considerare nu numai actele particulare de muncă, ci și diviziunea socială a muncii care rezultă din ele, devine clar că această diviziune trebuie considerată un moment important al genezei personalității. Căci diviziunea muncii pune omul în fața unor probleme multiple, de multe ori extrem de eterogene, a căror soluționare corectă necesită și impune realizarea unei sinteze a diferitelor capacități umane. Considerate într-un mod unilateral, doar din perspectiva activității sociale în care sînt antrenate, aceste aptitudini par să coexiste independent unele de altele. Dar — lucru pe care îl știm de mult — individul reprezintă în planul existenței unul din polii fundamentali ai existenței sociale, astfel încît tocmai din perspectivă ontologică este inevitabil ca această mulțime de sarcini eterogene puse simultan individului să dea naștere unei tendințe de unificare și sintetizare a capacităților acestuia. Caracterul ontic inevitabil al realizării unei atari sinteze rezultă din simplul fapt că omul nu poate trăi și acționa decît ca ființă insuprimabil unitară. Chiar dacă investigațiile unilaterale, diferențiatoare încearcă să clasifice diferitele acte umane practice în rubrici aparent independente, aceste acte formează la nivelul vieții personale o unitate indestructibilă, aflîndu-se într-o interacțiune indisolubilă ; chiar și atunci cînd sînt declanșate în mod nemijlocit separat, ele au în desfășurarea lor, în urmările lor, în efectele lor asupra omului însuși un sens unificator insuprimabil. Să nu uităm că toate sînt acte de exteriorizare ale aceluiași om. Această modelare, concomitent subiectivă și obiectivă, a personali-

tății umane datorată influenței concrete pe care o au astfel de sinteze ale diferitelor capacități în sine eterogene, sinteze rezultate din diviziunea socială a muncii, apare foarte de timpuriu. Este suficient dacă ne referim la tipurile diferențiate de personalitate întruchipate de personajele lui Homer ; figuri cum sînt Hermes, Ares, Artemis, Hephaistos etc. sînt proiecții ale acelor direcții de dezvoltare a personalității care au fost produse de către diviziunea socială a muncii. Și această diferențiere se adîncește continuu din punct de vedere social. Faptul că, de pildă, în antichitatea tîrzie privatul devine o categorie socială, are drept consecință în toate domeniile vieții o schimbare esențială la nivelul formei și conținutului existenței personalității. Așadar, unicul spațiu real al posibilității acțiunii și existenței individualității umane — favorizînd-o sau frînînd-o, influențînd-o pozitiv sau negativ — este creat de această dezvoltare socială.

Devenirea omului ca om este un proces care în totalitatea sa se dovedește a fi identic cu cel de constituire a existenței sociale ca tip specific de existență. În primele stadii ale existenței omenirii, individul nu depășește aproape deloc simpla particularitate prezentă pretutindeni la nivelul vieții anorganice și organice. Dar saltul, chiar dacă a durat foarte mult, prin care simpla ființă naturală devine o ființă socială se impune de la bun început în raportul dintre particular și general (prin acesta din urmă înțelegînd totalitatea complexelor existente, legile care determină procesele din cadrul acestora), desigur paralel cu dezvoltarea extensivă și intensivă. Chiar și în natură există o diferență între legile de mișcare ale totalităților și modurile de mișcare ale componentelor lor particulare. Vorbind despre necesitatea unei înțelegeri statistice a proceselor de ansamblu, Boltzmann a atras deja atenția asupra acestor diferențe. Acestea însă sînt determinate de către necesități care indică o unitate. Modurile particulare de mișcare nu influențează deloc această unitate sau o influențează într-o prea mică măsură. Chiar și în natura organică unde, de pildă, apariția sau dispariția speciilor prezintă anumite trăsături noi în raport cu natura anorganică, această unitate a legilor generale rămîne nealterată.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul existenței sociale. Deoarece aici se constituie treptat un mediu pe care indivizii și l-au creat ei înșiși (și care nu are corespondent la nivelul naturii), iar punctul de plecare al fiecărui proces

social îl constituie o instituire teleologică, o decizie alternativă, se modifică în mod necesar și esența ontologică a necesității generale. Necesitatea, a cărei esență am definit-o pretutindeni ca un raport „dacă-atunci", acționează în natură sub forma unui automatism prezent în obiectele, relațiile și procesele respective. În cadrul existenței sociale, situația se schimbă ca urmare a faptului că necesitatea nu se poate impune decît prin declanșarea de decizii alternative, adică — așa cum a afirmat Marx în repetate rînduri —, ea acționează ca mobil al unor decizii în condițiile „amenințării" cu pieirea a individului. Această nouă structură nu este anulată de faptul că instituirile teleologice pun în mișcare permanent șiruri cauzale care se afirmă cu aceeași necesitate ca și procesele din natură. Căci de fiecare dată cînd aceste conexiuni cauzale vin în contact cu activitățile social-umane, este repusă din nou în drepturi decizia alternativă, necesitatea în condițiile „amenințării cu pieirea", fiind puse, desigur, din nou în mișcare șiruri cauzale „naturale". (Am arătat la timpul cuvenit că această structură acționează încă la nivelul actelor particulare de muncă.)

Datorită diviziunii muncii care se diversifică mereu și a problemelor pe care ea le pune individului și la care acesta trebuie să răspundă, simpla particularitate a individului se dezvoltă tot mai mult în direcția formării personalității — aici fiind de asemenea fundamentală necesitatea care acționează în condițiile „amenințării cu pieirea" —, ceea ce duce în mod necesar la transformarea relațiilor social-dinamice dintre necesitatea economică, social-generală și cursul proceselor particulare ale vieții umane care devin tot mai individuale. Pe măsură ce retragerea granițelor naturii se impune tot mai mult în cadrul schimbului de substanțe dintre societate și natură, iar categoriile economice devin tot mai pur sociale, această necesitate dobîndește tot mai hotărît caracterul unui sistem de legi, al unui „imperiu al necesității". Am arătat mai sus că acest proces devine tot mai necesar, tot mai independent de voința, dorințele indivizilor. La celălalt pol al existenței sociale, unde deciziile alternative particulare influențează esențial viața indivizilor, apar în plus alte determinații și conexiuni complicate ale praxisului. Acestea nu sînt deloc indiferente din punct de vedere social-istoric, chiar dacă nu pot determina direct ceea ce este necesar din

punct de vedere economic-social; faptele indivizilor cuprinse în aceste raporturi acționează doar ca momente ale particularității în cadrul legităților generale. Considerațiile noastre anterioare au arătat că ceea ce Marx și Lenin numesc factor subiectiv al dezvoltării, care devine foarte vizibil în timpul revoluțiilor, are rădăcini adînci înăuntrul acestei sfere. Vorbind despre conflictul dintre dezvoltarea capacităților umane ca urmare a dezvoltării forțelor de producție, pe de o parte, și conservarea (sau distrugerea) personalității umane, pe de altă parte, este clar că acest conflict va depinde la rîndul său de dubla natură a dezvoltării sociale, despre care am vorbit mai sus. Astfel de conflicte joacă un rol important în dezvoltarea societății, rol care se poate manifesta, de pildă, în reușita sau eșecul intervenției factorului subiectiv; el reprezintă deci un fenomen social de cea mai mare importanță. Pe de altă parte, el nu trebuie însă conceput ca o schemă conflictuală, unică și absolută a dezvoltării sociale, cum se întîmplă de obicei în zilele noastre. Înstrăinarea este doar unul din conflictele sociale, cu toate că, desigur, el reprezintă un conflict de maximă importanță.

Pentru a înțelege, așadar, fenomenul înstrăinării în mod real, epurat de adaosuri și denaturări mitologice, este necesar să nu omitem faptul că personalitatea, împreună cu întreaga problematică legată de aceasta, este o categorie socială. Desigur, din punct de vedere nemijlocit, omul este în mod insuprimabil o ființă vie, ca toate celelalte ființe ale naturii organice. Nașterea, creșterea, moartea sînt și rămîn momente insuprimabile ale oricărui proces biologic. Totuși, retragerea granițelor naturii — retragere continuă, dar niciodată completă — nu este o caracteristică doar a întregului proces de reproducție a societății, ci, indisolubil legat de acesta, și o caracteristică a vieții individuale. Manifestările fundamentale ale acestei vieți, cum ar fi hrănirea și procrearea, cunosc un larg proces de socializare, ceea ce atrage după sine schimbarea lor calitativă; dar cu toate că socializarea capătă un rol tot mai dominant în aceste manifestări, acestea nu-și pot pierde niciodată complet temeiul lor biologic. Evaluarea incorectă a proporțiilor dintre aceste componente — indiferent dacă este vorba de supraestimarea sau subestimarea biologicului — ne duce în mod necesar la o viziune falsă asupra înstrăinării.

Marx afirmă pe bună dreptate că „*Formarea* celor cinci simţuri este opera întregii istorii de pînă acum“ [13]. Dezvoltarea omului în direcţia unei genericităţi autentice nu este deci nicidecum o simplă dezvoltare a capacităţilor „superioare“ ale omului (gîndirea etc.), concomitent cu reprimarea senzorialităţii „inferioare“ (aşa cum consideră cele mai multe religii şi aproape toate filozofiile idealiste), ci ea cuprinde întregul complex al existenţei umane, aşadar şi — sau din punct de vedere nemijlocit, în primul rînd — senzorialitatea sa. În consideraţiile prin care Marx pregăteşte şi fundamentează constatarea redată anterior, el vorbeşte despre perspectiva omului în condiţiile depăşirii limitelor deformatoare pe care i le pune societatea divizată în clase. Iată ce spune el în legătură cu această umanitate eliberată care va apărea pe o atare treaptă de dezvoltare a societăţii : „Suprimarea proprietăţii private înseamnă, prin urmare, *emanciparea* totală a tuturor simţurilor şi însuşirilor omeneşti ; dar ea este această emancipare tocmai prin faptul că aceste simţuri şi însuşiri au devenit *umane* atît subiectiv cît şi obiectiv. Ochiul a devenit ochi *omenesc*, tot aşa cum *obiectul* lui a devenit obiect social, *omenesc*, creat de om pentru om. De aceea, nemijlocit în practica lor, simţurile au devenit *teoreticieni*. Ele se raportează la *lucru* de dragul lucrului, dar lucrul însuşi este relaţie omenească *obiectuală* cu sine şi cu omul, şi invers. Ca urmare, trebuinţa şi uzul lucrului şi-au pierdut natura egoistă, iar natura şi-a pierdut *utilitatea* nudă, întrucît utilul a devenit util *omenesc* [14]. El arată totodată că simţul posesiunii *(das Haben)* reprezintă în viaţa oamenilor ca indivizi un factor motrice hotărîtor al înstrăinării [15]. În acest pasaj este de asemenea vorba despre fenomenul fundamental care ne preocupă acum, şi anume de conflictul social dintre dezvoltarea şi perfecţionarea capacităţilor omului pe de o parte, şi formarea personalităţii sale, pe de altă parte. Este foarte important să înţelegem că acest conflict cuprinde întreaga sferă de viaţă a omului, aşadar şi viaţa simţurilor sale. Pentru sesizarea adecvată a acestui raport este necesar să nu operăm cu un concept de natură nediferenţiat. Ceea ce numim senzorialitate cînd ne referim la om are drept premisă şi fundament întreaga evoluţie a fiinţelor vii, în mod nemijlocit, desigur, doar

---

[13] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe*, ed. cit., p. 581.
[14] *Op. cit.*, p. 579.
[15] Ibidem.

aceasta. În cursul apariției speciilor de animale superioare, anumite fenomene naturale încetează să mai acționeze direct ca forțe naturale străine de viață asupra ființelor, cum se întîmplă, de pildă, în cazul plantelor ; aceste fenomene sînt asimilate și prelucrate biologic, conform condițiilor de viață ale respectivelor viețuitoare. Vibrațiile aerului devin, în cadrul unui anumit spațiu de mișcare, zgomote, vibrațiile eterului acționează ca semne ale unei lumi vizibile, drept culori etc. ; anumite procese sau proprietăți chimice sînt percepute de simțuri sub forma gustului sau a mirosului. Fără să putem aborda mai îndeaproape aceste probleme, trebuie să constatăm pe de o parte că aici este vorba de transformări biologice, iar pe de altă parte, că aceste transformări perfecționează adaptarea animalelor superioare la mediul înconjurător, favorizînd menținerea și dezvoltarea respectivelor specii. Cunoscînd însă existența în sine a naturii anorganice în legitatea ei reală, este necesar ca aceste fenomene ale naturii să fie înțelese independent de atari transformări biologice, adică în adevărata lor existență în sine. În acest sens, științele naturii cu caracter dezantropomorfizant au elaborat de-a lungul dezvoltării umanității moduri de cunoaștere proprii.

Acestea constituie însă un rezultat tîrziu al acelei dezvoltări al cărei început a fost declanșat de muncă, de umanizarea și socializarea omului. Instituirea teleologică din cadrul procesului muncii, necesitatea ca rezultatele acestuia să fie anticipate mental implică transformarea omului în totalitatea sa, deci și a senzorialității sale originare, pur biologice. Analizînd această dezvoltare, Engels subliniază : „Vulturul vede mult mai departe decît omul, dar ochiul omului distinge în lucruri mult mai multe decît cel al vulturului. Cîinele are mirosul mult mai fin decît omul, dar nu distinge nici a suta parte din mirosurile care pentru om sînt indiciile certe a diferite lucruri. Iar simțul pipăitului, care la maimuțe există doar sub forma cea mai rudimentară, s-a format abia odată cu mîna omului, datorită muncii“ [16]. Posibilitatea unei duble direcții în dezvoltarea simțurilor, adică a apariției conflictelor alienante în sfera vieții umane este implicată încă la acest nivel, deși Engels n-a considerat necesar să se refere la ea în acest context. Este de la sine înțeles că și în ce privește

---

[16] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 472.

viaţa senzorială a oamenilor, munca nu determină doar la început perfecţionarea capacităţilor umane, ci ea îşi păstrează această tendinţă, inclusiv propria ei preponderenţă nemijlocită, pe parcursul întregii dezvoltări. Apariţia ştiinţei dezantropomorfizante se înscrie şi ea, din perspectiva omului, în acest complex. De aici nu rezultă cîtuşi de puţin că dezvoltarea personalităţii, care se desfăşoară paralel, nu este influenţată de dezvoltarea simţurilor. Analizînd din punct de vedere economic viaţa muncitorilor din timpul său, Marx a descris înstrăinarea prezentă în manifestările cele mai elementare ale vieţii oamenilor, manifestări fundamentate evident senzorial, în felul următor: „Ajungem astfel la rezultatul că omul (muncitorul) se mai simte acţionînd liber doar în funcţiile sale animalice — mîncatul, băutul şi procrearea, sau cel mult şi în folosirea locuinţei, a podoabelor etc. —, pe cînd în funcţiile sale umane, el se simte numai animal. Ceea ce e animalic devine uman, iar ceea ce e uman devine animalic. A mînca, a bea, a procrea etc. sînt, ce-i drept, şi ele funcţii autentic omeneşti. Dar în abstracţia care le desparte de restul sferei activităţii umane şi le transformă în ultime şi unice scopuri finale, ele sînt animalice“ [17]. Metafora drastică de „animalic“ nu este folosită aici într-un sens retoric şi nici nu trebuie luată ad litteram. Într-o interpretare adecvată, ea desemnează într-un mod foarte exact situaţia la care ajunge omul în anumite forme de înstrăinare, şi anume decăderea *(Herausfallen)* sa de la nivelul complexului generic al umanităţii (al societăţii, al personalităţii), complex condiţionat în principiu de nivelul civilizaţiei din acel moment, desigur considerînd ca bază a acestuia gradul de dezvoltare al capacităţilor umane. Dezvoltarea impetuoasă a forţelor de producţie, ale cărei urmări au fost prezentate în repetate rînduri (cum ar fi de pildă aceea că timpul de muncă socialmente necesar pentru reproducţia omului în calitate de fiinţă vie scade continuu) are drept consecinţă faptul că prin intermediul spaţiului de acţiune al consumului posibil la un moment dat, importanţa economică a actelor necesare reproducţiei nemijlocite a vieţii fizice scade tot mai mult, acestea pierzîndu-şi rolul absolut dominant pe care l-au avut la început, că apar trebuinţe precum şi posibilităţi de satisfacere a acestora care se îndepărtează tot mai mult de

[17] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe*, ed. cit., p. 554.

reproducția nemijlocită a vieții. Acest proces se desfășoară atît extensiv cît și intensiv, atît cantitativ cît și calitativ. Pe de o parte iau naștere trebuințe care nu puteau exista pe treptele de început ale dezvoltării, iar pe de altă parte, acele trebuințe inerente reproducției vieții dobîndesc moduri de satisfacere care le ridică la un nivel mai înalt de socialitate și, ca atare, mai îndepărtat în sfera reproducției nemijlocite a vieții. Acest lucru iese cel mai bine în evidență în cazul actului de hrănire. Desigur, la nivelul claselor dominante, hrănirea îmbracă forme foarte elevate, care nu au o legătură prea strînsă cu modul general de satisfacere al acestei nevoi în respectiva societate ; dar însăși tendința istorică a modului de hrănire are un sens ascendent, ridicînd, de pildă, foamea pur fiziologică la apetit, care are deja un caracter social. Regresul în acest domeniu poate avea drept urmare revenirea la nivelul simplu și brutal al nevoii fiziologice, poate da naștere așadar înstrăinării senzorialității umane de natura ei socială pe care a atins-o deja în mod real. Termenul de „animalic" folosit de Marx exprimă în mod adecvat tocmai acest lucru.

Această dezvoltare este vizibilă într-un sens mai larg și mai profund în celălalt mare domeniu al reproducției genului uman, și anume în cel al sexualității. Fourier are întru totul dreptate atunci cînd consideră gradul de dezvoltare social-umană a acestei sfere drept criteriu al nivelului de civilizație într-un anumit moment istoric. Marx împărtășește considerațiile social-critice ale lui Fourier în această problemă, spunînd în legătură cu formele de înstrăinare care se ivesc aici următoarele : „Relația nemijlocită, *firească*, necesară a omului cu omul este raportul *dintre bărbat și femeie*. În acest raport *firesc* dintre sexe, relația omului cu natura este nemijlocit relația sa cu omul, după cum relația sa cu omul este nemijlocit relația sa cu natura, propria sa menire firească. În această relație se *vădește*, așadar, *în mod intuitiv*, redus la un *fapt* sensibil, în ce măsură esența umană a devenit natură pentru om, sau în ce măsură natura a devenit esență umană a omului. După această relație ne putem face, așadar, o idee despre ansamblul gradului de cultură al omului. Din caracterul acestei relații rezultă în ce măsură omul a devenit pentru sine o *ființă generică*, *om* pentru sine și se concepe ca atare ; relația dintre bărbat și femeie este relația *cea mai firească* dintre om și om. Din ea rezultă așadar în ce măsură comportarea *naturală* a omului a devenit *umană*, sau

în ce măsură esența *umană* a devenit pentru el *naturală*, în ce măsură *natura sa umană* a devenit pentru el *natură*. În această relație se manifestă, de asemenea, în ce măsură *trebuința* omului a devenit o trebuință *umană*, adică în ce măsură *ceilalți* oameni, ca oameni, au devenit pentru el o trebuință, în ce măsură este el, în existența sa individuală, totodată, o ființă socială“ [18]. Aici sînt redate momentele esențiale ale transformării relației naturale insuprimabile dintre sexe într-un raport al personalității umane și, prin aceasta, totodată într-un mod de viață uman-generic, momente ale realizării speciei care încetează să fie „mută“ ca urmare a umanizării reale a omului. Este o prejudecată idealist-subiectivă să crezi că omul ar deveni om, ba chiar personalitate, de la sine, doar datorită interiorității sale. La fel cum umanizarea omului nu se poate realiza decît prin muncă și prin dezvoltarea capacităților sale subiective cerute de aceasta — și anume atunci cînd omul nu se mai raportează la mediul său în mod animalic, adică doar adaptîndu-se la o situație dată din lumea exterioară, ci participă la rîndul său într-o manieră activ-practică la modelarea acestuia, rezultatul fiind constituirea unui mediu autocreat, tot mai social — tot astfel individul nu poate deveni om decît datorită faptului că relațiile sale cu ceilalți oameni îmbracă forme tot mai umane, ca relații de la om la om, care sînt realizate practic.

Dintre acestea, relația în cel mai înalt grad nemijlocită și insuprimabilă din punct de vedere biologic este, după cum bine a remarcat Fourier, relația dintre bărbat și femeie. În acest domeniu, procesul umanizării se realizează, ca peste tot, aici doar într-un mod specific mai pronunțat, pe două căi ale genericității, căi independente, dar care se întrepătrund adesea și în care se exprimă identitatea dintre umanizarea omului și socializarea societății. Am vorbit în repetate rînduri despre genericitatea în-sine. Aceasta se dezvoltă începînd cu munca, diviziunea muncii etc., pînă la structura unei formațiuni, transformînd totodată neîntrerupt viața senzorială nemijlocită a oamenilor. Matriarhatul și dispariția sa fac parte din acei factori care au exercitat o influență puternică asupra raportului dintre bărbat și femeie, neputîndu-se vorbi de dezvoltarea, geneza sau dispariția unei formațiuni în care să nu se manifeste această dinamică a dezvoltării. Funcțiile sociale

[18] *Op. cit.*, p. 575.

astfel modificate ale raportului bărbat-femeie dau naştere în calitate de momente ale diviziunii sociale a muncii — independent de intenţiile şi principiile oamenilor — unor relaţii sociale noi, deosebit de importante, fără să ducă desigur în mod necesar nemijlocit la transformarea profundă a raportului uman bărbat-femeie, ci doar creînd tot mereu spaţii de acţiune posibile pentru atari transformări. Este clar că din momentul dispariţiei formelor matriarhale de viaţă, baza permanentă a convieţuirii sociale a oamenilor a constituit-o dominarea femeii de către bărbat, asuprirea acesteia. În legătură cu aceasta, Engels spune următoarele : „Desfiinţarea matriarhatului a însemnat *înfrîngerea pe plan istoric universal a sexului feminin*. Bărbatul a pus mîna pe cîrmă şi în casă femeia a fost degradată, înrobită, devenind sclava plăcerilor lui şi o simplă maşină de procreat copii. Această situaţie înjositoare a femeii, care s-a manifestat făţiş mai ales la grecii din epoca eroică şi, încă şi în mai mare măsură, la cei din epoca clasică, încetul cu încetul a început să fie prezentată în mod făţarnic în culori frumoase şi pe alocurea învăluită în forme mai blînde, dar nicidecum înlăturată“ [19]. Nu putem prezenta aici istoria acestei epoci de asuprire a femeii, care nici azi nu este depăşită. Din punctul de vedere al problemei care ne preocupă este clar că ea reprezintă în general, considerată ca întreg, o formă de înstrăinare a ambelor sexe, căci, aşa cum ştim deja, înstrăinarea activă a celuilalt duce în mod necesar la propria înstrăinare.

Această viziune generală trebuie însă completată în sensul că am proceda anistoric şi, ca atare, am denatura fenomenul înstrăinării dacă nu am lua deloc în considerare momentul subiectiv, conştiinţa celui care înstrăinează *(der Entfremdende)* şi a celui înstrăinat *(der Entfremdete)*. Aceasta nu înseamnă că în felul acesta ar fi pus sub semnul întrebării adevărul constatării generale potrivit căreia întreaga dezvoltare a civilizaţiei şi, în cadrul acesteia, relaţia dintre bărbat şi femeie se desfăşoară în forme înstrăinate, că o serie întreagă de forme ale înstrăinării constituie componente necesare ale dezvoltării istorice de pînă acum, ele urmînd să fie depăşite abia în comunism. Totuşi, atît fenomenul înstrăinării însuşi cît şi semnificaţia socială şi umană a încercărilor de depăşire a acestuia îşi modifică foarte mult fizionomia în funcţie de modul, momentul şi

---

[19] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 21, ed. cit., p. 60.

măsura în care înstrăinarea este sesizată de conştiinţă ca fiind nedemnă pentru existenţa umană. Deoarece în consideraţiile care vor urma, latura socială a acestei conştiinţe va juca un rol important, ar fi poate oportun să aruncăm încă de pe acum o privire asupra ei. Faptul că exemplele pe care le vom da, luate din antichitate, se referă în principal la condiţia de sclavă a femeii, nu afectează cîtuşi de puţin esenţa chestiunii : sclavajul şi alte tipuri similare de raporturi sociale (de la jus primae noctis * pînă la aservirea sexuală a femeii în cadrul serviciului ei, cum se mai întîmplă în zilele noastre) joacă permanent un rol cît se poate de important în istoria înstrăinării vieţii sexuale. Să ne referim pentru început la *Iliada* : Briseis devine sclava lui Ahile, pe care el trebuie s-o cedeze lui Agamemnon, în urma unei sfade cu acesta, dar care îi este însă înapoiată la împăcare. Ea nu este deci decît un obiect „cuvîntător“, care trece ca orice alt obiect din posesia unui om în posesia altuia. Dar încă în *Troienele* lui Euripide, lezarea demnităţii umane prin această practică devine tema principală. Faptul că femeile deveneau sclavele învingătorilor era o stare de lucruri ce nu putea fi atunci curmată, ceea ce nu împiedica însă ca în acelaşi timp împotriva ei să ia naştere o reacţie de indignare umană — desigur, din punct de vedere obiectiv neputincioasă —, indignare în care doar din cînd în cînd licăreşte aspiraţia (care rămîne subiectivă) către o opoziţie mai activă. În tragedia *Andromaca*, a aceluiaşi Euripide, această împotrivire este reprezentată printr-un personaj care acţionează în acest sens : într-o situaţie încordată, critică, Andromaca se comportă ca un om tot atît de liber ca şi adversarul ei, constrîngîndu-i pe ceilalţi — în realitatea stilizată artistic a tragediei — să aibă un comportament corespunzător faţă de ea ; desigur, toate acestea se petrec într-o atmosferă de tensiune datorată faptului că ea este totuşi în mod insuprimabil o sclavă, iar această conduită poate atrage după sine suprimarea ei fizică. Interesul pe care această desfăşurare dramatică îl reprezintă pentru problema noastră constă în faptul că ea exprimă cea mai puternică opoziţie posibilă în antichitate faţă de această formă a înstrăinării. Bineînţeles, această opoziţie reapare mai tîrziu, în primul rînd la stoici, ca negaţie interioară, spirituală a înstrăinării, fără ca ea să aibă cea mai mică

* dreptul primei nopţi (în lat.) — (*N. tr.*).

posibilitate de a se transforma, fie chiar şi în viitor, în obiect al unei lupte reale.

În tot cazul, în antichitate apare deja o determinaţie importantă a procesului înstrăinării şi a luptei împotriva acesteia şi anume conştiinţa existenţei umane ca genericitate pentru-sine, conştiinţă care se manifestă într-o formă incontestabil socială : omul înstrăinat trebuie să-şi păstreze chiar şi în această ipostază genericitatea sa : proprietarul de sclavi şi sclavul, soţul şi soţia în sensul pe care îl au în antichitate devin categorii sociale, ridicîndu-se chiar şi în cazurile extreme de înstrăinare deasupra existenţei pur naturale a omului din momentul apariţiei sale (cînd el nici nu ar fi putut cunoaşte înstrăinările de tip social). Lucrul de care sînt privaţi oamenii înstrăinaţi ai sclavagismului nu este aşadar pur şi simplu existenţa lor socială umană, apartenenţa lor la socialitatea speciei umane ; deşi desemnarea juridică a sclavului ca „instrumentum vocale" trimite terminologic către o astfel de privaţiune, din punct de vedere obiectiv, sclavul rămîne de asemenea o fiinţă socială, un exemplar al speciei umane. De asemenea, aici nu este vorba de existenţa obiectivă, căci conştiinţa, reacţia conştientă faţă de sarcinile, cerinţele sociale etc. care decurg în mod necesar din existenţa socială pentru fiecare om, constituie momente ale existenţei sale care nu trebuie eludate. Aşadar, atunci cînd este vorba de genericitatea pentru-sine, de prezenţa sau absenţa ei, trebuie să avem în vedere un tip de conştiinţă calitativ diferit, superior. Aici este vorba despre deosebirea la care ne-am referit deja, şi anume cea dintre omul particular şi cel care este capabil să se ridice în mod conştient deasupra propriei particularităţi. Realitatea social-practică a unui atare tip de conştiinţă nu poate fi pusă la îndoială : întreaga istorie a umanităţii este plină de efectele practice ale acestor activităţi şi nu permite nici un dubiu în această privinţă.

Pe de altă parte, pentru a nu fi victima unor fetişizări idealiste, este necesar să cercetăm într-un mod critic detaliat geneza socială a unei atari conştiinţe, structura ei ontologică. Principala interpretare falsă de care trebuie să ne ferim este reificarea conştiinţei care se ridică deasupra propriei particularităţi, prin ruperea ei de omul normal, fizic-social în totalitatea sa. De la apariţia reprezentărilor animiste, dar îndeosebi de la marea criză a umanităţii din perioada antichităţii tîrzii, care culminează cu creştinismul, această interpretare are o mare influenţă

asupra imaginii ontologice a omului. Urmărind premisa ontologică, mărturisită sau tacită, a tuturor acestor doctrine, şi anume opoziţia rigid-metafizică, reificată în dublu sens, dintre partea „fizică" şi cea „spiritual-sufletească" a omului, vedem că ajungem la doctrina, răspîndită încă şi azi în cercuri largi, a sufletului existent independent, singur relevant. În ce priveşte combaterea dualismului „trup-suflet", nici o gnoseologie nu poate avea succes. Chiar şi Ernst Bloch spunea că sufletul „este dat fenomenologic într-un mod independent", adăugînd apoi cîteva observaţii ironice asupra neputinţei „paralelismului psihofizic" [20]. Şi, într-adevăr, punînd „în paranteze" realitatea după reţeta fenomenologică, subiectul instituirii teleologice apare în orice act de muncă ca ceva care există independent de corpul care „realizează" instituirea. Numai că Bloch trece cu uşurinţă peste faptul că tocmai metoda fenomenologică este cea care reifică iluzia lumii fenomenale nemijlocite într-o substanţialitate dublă, făcînd din actele unitare dinamice ale existenţei sociale, şi astfel, din socialitatea primară, imanentă a acesteia, un fapt antropologic natural. Referitor la problema care ne interesează acum, cea a existenţei şi a conştiinţei umane particulare sau nonparticulare, pare chiar să se ivească o breşă, o ruptură în sfera „ideatică" : ridicarea omului deasupra propriei particularităţi presupune deja o conştiinţă foarte socializată, în cazul nostru conştiinţa propriei existenţe sociale date ca femeie, cu toate consecinţele reale ce decurg de aici. Actul depăşirii constă tocmai în a recunoaşte că o astfel de existenţă nu corespunde totuşi autenticei genericităţi a omului, căci în ciuda multiplei socialităţi a omului, genericitatea sa — în sensul criticii pe care Marx i-o face lui Feuerbach — rămîne mută. Desigur, acest lucru nu este valabil într-un sens pur nemijlocit. Căci chiar şi omul pur particular este tot timpul conştient de o anumită apartenenţă a sa la specie, la formele sale fenomenale din acel moment istoric, această apartenenţă putînd figura chiar ca motiv al acţiunilor sale individuale. Dar astfel nu este nici pe departe epuizată esenţa speciei umane, aceasta fiind considerată doar în modul său de existenţă nemijlocit *(Daseinsweise)*. Specia umană nereificată mental şi practic are obiectualitatea existenţială a unui proces istoric, ale cărui începuturi scapă, desigur,

[20] Ernst Bloch. *Geist der Utopie* [Duncker und Humblot] München-Leipzig, 1918, p. 416.

memoriei generice și a cărui devenire nu poate fi obiectualizată decît în perspectivă. Cu toate acestea, genericitatea este un proces real, și anume unul care nu se desfășoară în afara indivizilor care ar asista ca simpli spectatori, ci procesualitatea sa reală include dimpotrivă cursul nereificat al vieții individului uman ca pe o parte componentă indispensabilă a totalității dinamice. Individul se află într-un raport real, care a încetat să fie mut cu propria sa genericitate, doar întrucît el își sesizează propria viață ca un proces, ca o componentă a acestei dezvoltări a genului, doar pentru că el își trăiește, tinde să-și realizeze propriul său mod de viață, obligațiile care decurg de aici, ca părți ale acestui ansamblu dinamic. Abia prin această intenție — care cel puțin tinde să devină serioasă — de a atinge o astfel de genericitate a propriei vieți, omul se poate ridica deasupra existenței sale umane pur particulare, cel puțin în forma unei datorii față de sine însuși.

Dacă contradicțiile dintre forțele și relațiile de producție, contradicții devenite evidente în cadrul respectivei formațiuni, sînt negate, și, dacă negarea dobîndește proporții de masă, atunci simțămintele amintite mai sus pot deveni un moment al factorului subiectiv al unei revoluții. Știm că toate aceste conflicte sînt soluționate în lupta din planul ideologic. Caracterul nonteleologic al dezvoltării sociale de ansamblu, neuniformitatea acestei dezvoltări — îndeosebi așa cum se manifestă în consecințele existențiale ale procesului de ansamblu al existenței sociale, precum și în destinele indivizilor — dă naștere în multe cazuri, chiar și atunci cînd nu s-a constituit încă o masă revoluționară sau natura obiectului nu poate duce la apariția factorului subiectiv al unei revoluții, unor conflicte care, ca de altfel orice conflict social, nu pot fi rezolvate decît în disputa ideologică. În această luptă iese adesea în evidență faptul că deciziile care funcționează normal la nivelul vieții cotidiene nu pot răspunde în mod satisfăcător alternativelor cu caracter social prin simpla respectare a normelor juridice, morale etc. tradiționale, consacrate. Aceste conflicte (cazurile lor individuale) sînt rezolvate în primul rînd în mod individual. Ceea ce constituie aici elementul hotărîtor este că pentru individ necesitatea unei atari decizii alternative individuale este dată social. Individul poate răspunde acesteia opunîndu-i-se sau supunîndu-i-se (de pildă Nora și, respectiv, doamna Alving la Ibsen), dar alternativa rămîne aceeași în esența ei general-socială,

pentru că ea nu este altceva decît manifestarea unei contradicţii a dezvoltării sociale, generice, la nivelul vieţii indivizilor. Conflictele de acest gen se deosebesc de numărul nesfîrşit al ciocnirilor pur individuale tocmai datorită caracterului fundamental social pe care îl au alegerea şi posibilităţile de decizie ale indivizilor. Subiectul care respinge personal modul dominant de rezolvare ideologică a anumitor conflicte nu trebuie să ajungă neapărat la conştiinţa teoretică clară că el urmăreşte în ultimă instanţă realizarea unui nou stadiu de dezvoltare a societăţii. Tocmai prin aceasta se exprimă socialitatea conflictului. Contradicţia dintre dezvoltarea capacităţilor particulare ale omului şi posibilităţile lui de realizare ca individ ia naştere în mod nemijlocit, după cum am arătat, din producţie, din dezvoltare, ea fiind şi rămînînd pentru societate în întregul ei forma fundamentală a unor astfel de contradicţii. Dar cum orice schimbare la nivelul structurii societăţii cauzată de către producţie are mai devreme sau mai tîrziu, sub forma unei cotituri radicale sau a unei treceri graduale, un efect transformator asupra tuturor manifestărilor de viaţă ale oamenilor, ducînd — după cum ştim — la socializarea progresivă a acestora, această contradicţie fundamentală stă în mod necesar la baza tuturor expresiilor de viaţă ale oamenilor.

Cu cît mijlocirile dintre o activitate socială sau o relaţie socială a indivizilor şi procesul de producţie sînt mai numeroase, cu atît mai mari vor fi modificările cărora vor fi supuse aceste contradicţii fundamentale. Aşa se întîmplă în cazul relaţiei dintre bărbat şi femeie. Desigur, şi aici este vorba întotdeauna de relaţia de identitate a identităţii şi non-identităţii. Identitatea, care sintetizează în ultimă instanţă tendinţele divergente, se bazează pe faptul că dezvoltarea individualităţii nu este niciodată doar rezultatul unui proces interior, fie şi numai ca punct de plecare. Omul este o fiinţă care răspunde, lucru cu atît mai valabil cu cît avem în vedere individualitatea sa. Fără realizarea acelor sinteze personale ale capacităţilor rezultate în cursul dezvoltării, fără perfecţionarea acestora pentru a putea da răspunsuri practice la întrebările puse de către această dezvoltare, nu ar fi putut apare niciodată individualităţi. Înăuntrul acestei identităţi profund fundamentate social ia naştere, chiar dacă adesea în moduri foarte diferite, o mişcare divergentă datorită faptului că formele de conştiinţă ale genului uman sînt în sine consecinţe inerente

ale dezvoltării forţelor de producţie; fără dezvoltarea acestora nu ar fi posibil din punct de vedere obiectiv un atare progres al acestor forme de conştiinţă. Realizarea unei sinteze a acestor capacităţi la nivelul individualităţii este deopotrivă un proces care se desfăşoară în mod necesar, căci fără o astfel de sinteză ar fi imposibilă dezvoltarea indivizilor, adaptarea lor la cerinţele schimbătoare ale producţiei etc. Deosebirea constă „doar“ în faptul că personalitatea nu poate apare la nivelul genericităţii în-sine altfel decît sub forma unei realităţi care acţionează practic pentru îndeplinirea funcţiilor care îi revin în procesul reproducţiei sociale, în timp ce genericitatea pentru-sine este produsă de către acelaşi proces de ansamblu doar ca posibilitate. Desigur, aşa cum am mai subliniat şi în alte contexte, termenul de posibilitate îl utilizăm în sensul dynamis-ului aristotelic, şi anume ca ceva real în mod latent, vizînd momentul, modul, măsura în care acest ceva poate deveni real (inclusiv deosebirile de conţinut, direcţie etc.) dispunînd permanent de un spaţiu de mişcare ce variază foarte mult. Căci deşi totalitatea societăţii şi personalitatea umană sînt legate într-un mod indisolubil, constituind cei doi poli ai unuia şi aceluiaşi complex dinamic, ele se deosebesc calitativ în ce priveşte condiţiile nemijlocit existente de dezvoltare. Desigur, acest lucru este valabil numai în măsura în care formele de mişcare diferite care se ivesc în felul acesta rămîn totuşi intim legate între ele (chiar dacă această legătură îmbracă forma contradicţiei interne).

Tocmai în cadrul acestei diversităţi îşi găseşte expresia legătura de care vorbeam mai sus. Genericitatea pentru-sine se manifestă în primul rînd şi de cele mai multe ori în viaţa cotidiană ca nemulţumire personală faţă de respectiva treaptă dominantă a genericităţii în-sine, uneori ca opoziţie directă faţă de aceasta. Din punct de vedere nemijlocit, această reacţie contrară are drept sursă individul care îşi apără individualitatea, dar intenţia ei fundamentală vizează în ultimă instanţă — indiferent în ce măsură există conştiinţa acestui lucru — formele genericităţii pentru-sine care pot fi atinse în acel moment istoric. Desigur, nici aici nu poate exista nici un fel de garanţie internă că acest scop va fi atins. Şi în acest caz este vorba de o instituire teleologică care poate eşua nu numai în realizarea ei practică, dar şi în ce priveşte conţinutul esenţial al obiectului aspiraţiei. Dar pentru că aici avem în vedere în-

cercările de a răspunde pe care unul din polii totalității sociale le face față de întrebările concrete ridicate de celălalt pol, deoarece în acest „dynamei" este conținut obiectul aspirațiilor individuale din perspectiva personalității, deoarece ambele posibilități aparțin unuia și aceluiași proces social de ansamblu, clarificarea încă la acest nivel a scopului sau a căii instituirilor particulare nu este cu totul imposibilă. Așa cum am arătat și în capitolul anterior, astfel de prefigurări și anticipări ale posibilului în continuitatea dezvoltării speciei, sînt păstrate în memoria speciei ca momente ale constituirii „pentru-sinelui", în forma marii arte sau a filozofiei, dar și în cea a unor vieți exemplare. Ne-am referit totodată și la încercările obiectivate conștient de a anticipa genericitatea pentru-sine, încercări ai căror subiecți, pentru a realiza aceste instituiri, au trebuit și au reușit să se ridice deasupra propriei lor particularități. A fost necesar să relevăm aceste conexiuni pentru a înțelege mai clar geneza și acțiunea unor astfel de depășiri ale particularității proprii chiar la nivelul vieții cotidiene a oamenilor. Desigur, trebuie să ținem seama de faptul că din punct de vedere existențial prioritatea revine acestor acte ale vieții cotidiene. Ecoul pe care îl dobîndesc simplele obiectivații *(Objektivationen)*, ba chiar simpla lor posibilitate de apariție, indică în mod clar că în deciziile alternative care se exprimă în astfel de obiectivații se manifestă într-un mod generalizat drumul urmat de personalitatea care a încetat să fie particulară, conținuturile și obiectivele acesteia, premisele și urmările ei sociale. Din punctul de vedere al conținutului social al acestor obiectivații, ele exprimă tocmai acele probleme care determină profund un număr important al indivizilor în viața lor cotidiană. Dacă o astfel de operă artistică sau filozofică nu ar fi decît produsul unei așa-numite personalități „geniale", atunci ea ar putea la fel de puțin să dea naștere unor modele, după cum o situație obiectiv revoluționară nu poate da naștere, la un moment dat, factorului subiectiv de care are nevoie dacă nu a fost precedată, o perioadă relativ îndelungată, de un număr relativ mare de decizii particulare ale indivizilor în cadrul vieții lor cotidiene. Deși foarte adesea viața cotidiană pare confuză și lipsită de orice direcție, numai la nivelul ei întruchipările faptice și ideologice se pot ridica treptat la nivelul socialității. Mai mult, în majoritatea cazurilor se poate vedea limpede că limitele cunoașterii din cadrul ontolo-

giei vieţii cotidiene dintr-o anumită epocă se regăsesc de asemenea în obiectivaţiile ei cele mai înalte.

Aceste conexiuni explică faptul ontologic de o importanţă hotărîtoare, şi anume că înstrăinarea nu există ca o categorie generală sau supraistorică, antropologică, că ea are întotdeauna un caracter social-istoric, fiind determinată în orice formaţiune, în orice perioadă istorică de forţele sociale care acţionează în ea. Desigur, acest lucru nu afectează continuitatea istorică, dar această continuitate se realizează întotdeauna într-un mod concret, contradictoriu şi inegal ; suprimarea economică a unei situaţii sociale înstrăinate poate conduce foarte adesea la o nouă formă de înstrăinare, în raport cu care vechile mijloace de luptă se dovedesc a fi neputincioase. Aici nu avem însă de a face doar cu un fenomen social-istoric, din care să putem trage toate concluziile, ci totodată cu un fenomen a cărui acţiune primară se răsfrînge asupra individului ca individ. Într-un sens generalizat, această constatare este valabilă, desigur, pentru tot ceea ce se petrece pe plan social : numai în urma însumării sociale a unor acte individuale se pot ivi în general obiectualităţi, procese etc. social relevante. Dar în cadrul procesului de producţie această însumare sintetizatoare apare într-un mod spontan irezistibil, astfel încît activitatea individului, particularitatea sa exprimată aici nu poate apare în cadrul totalităţii economice decît ca tip de muncă socialmente necesar, în esenţă doar sub forma unei medii. Acest efect pe care producţia îl are asupra capacităţilor particulare ale oamenilor nu încetează decît cel mult la nivelul celor mai valoroase realizări ştiinţifice, deoarece efectul forţelor economice propriu dezvoltării se răsfrînge aici într-un mod mijlocit. Dar pentru ontologia existenţei sociale, pe lîngă această înţelegere, este la fel de importantă recunoaşterea faptului că influenţa asupra personalităţii umane este directă, nemijlocită şi insuprimabilă. Totalitatea socială la nivelul căreia se manifestă efectul marilor obiectivaţii nu anulează acest caracter individual. Dimpotrivă, faptul atît de important din punct de vedere social, şi anume că doar pe această cale a putut avea loc apariţia şi constituirea personalităţii care a încetat să fie particulară, dă fiecărei atitudini individuale de acest fel posibilitatea unei relaţii cu istoria speciei umane, chiar dacă adesea această posibilitate dispare în practică. Tocmai deoarece personalitatea care şi-a depăşit particularitatea se constituie doar prin faptul că

autodezvoltarea şi autocunoaşterea ei înseamnă în ultimă instanţă dezvoltarea şi adîncirea cunoaşterii genului uman care există pentru-sine, această relaţie a personalităţii (care a încetat să fie particulară) cu genericitatea pentru-sine, poate realiza depăşirea reală a „muţeniei“ speciei.

Problema înstrăinării poate fi concretizată abia din momentul în care a devenit clară această legătură indestructibilă dintre personalitatea care nu mai este particulară şi genericitatea pentru-sine. Căci numai în felul acesta devine într-o anumită măsură evident faptul că înstrăinarea reprezintă înainte de toate o piedică pentru depăşirea de către om a particularităţii sale. Acest lucru nu trebuie înţeles însă în sensul că ridicarea moral-spirituală a individului deasupra particularităţii sale ar putea fi un mijloc de apărare infailibil împotriva înstrăinării. Să nu uităm că componentele social-economice intervin ca factori deformanţi şi la nivelul modului de viaţă al oamenilor particulari. Fără să ne mai referim la sclavie şi iobăgie, să amintim doar problema timpului de lucru în capitalismul secolului al XIX-lea. Aceste forme de înstrăinare pot acţiona într-un mod atît de drastic încît orice opoziţie ideologică individuală este împinsă pe un plan secundar, fără să fie, desigur, anulată complet. Dialectica specifică înstrăinării se manifestă la un nivel superior şi prin aceea că — la acest aspect ne vom referi mai pe larg în pasajele care vor urma — unele strădanii ferme de depăşire a propriei particularităţi, de pildă, dăruirea necondiţionată pentru o cauză de importanţă social-obiectivă, pot duce la apariţia unor forme sui-generis de înstrăinare. (Problematica perioadei staliniste, a vechiului prusacism etc. se leagă strîns de acest aspect.) Căci, deşi o astfel de dăruire necondiţionată, de foarte multe ori necritică, poate duce la dezvoltarea anumitor laturi ale personalităţii, ea o poate totodată înstrăina în mare măsură sau chiar în totalitate. Pe de altă parte însă, este cert că cu cît un om rămîne mai particular, cu atît este el mai expus influenţelor alienante. Marea luptă pe care cultura antică morală a dus-o împotriva dominării individului de către afectele sale este în mod obiectiv — deşi atunci încă nu se constituise noţiunea de înstrăinare în viaţa spirituală a omenirii — un tip de apărare social-morală împotriva acesteia. Desigur, ea se desfăşura în condiţiile sociale particulare ale polisului, unde depăşirea particularităţii consta predominant în înfrîngerea afectelor pur personale, egoiste ; pentru indi-

vidul care a încetat să fie particular, conținutul și direcția dezvoltării sale erau date tendențial de morala cetățeanului polisului. Iată de ce nu este o întîmplare că abia pe o treaptă tîrzie a dezvoltării de ansamblu a putut apare geniala judecată a lui Spinoza : „Un afect nu poate fi înfrînat, nici înlăturat decît printr-un afect contrar mai puternic decît afectul pe care vrem să-l înfrînăm“ [21]. Abia în felul acesta, personalitatea care nu mai este particulară devine un „microcosmos“ social, așadar un pol opus, foarte activ, al dezvoltării societății în totalitatea sa. Firește, Spinoza reprezintă din această perspectivă un punct teoretic culminant apărut într-o epocă tîrzie. Personalitatea în acest sens superior, propriu-zis se constituie abia atunci cînd prăbușirea polisului, a cărui existență reglementa viața indivizilor, duce la pierderea securității eului non-particular și care era prezent în modul de viață al cetățeanului polisului. Criza care s-a produs în aceste împrejurări a făcut posibilă apariția creștinismului și dominația ideologică îndelungată a acestuia, căci eul non-particular rămas fără adăpost părea să găsească în înstrăinarea religioasă un teren pe care se putea dezvolta. (Această problemă o vom discuta pe larg în paragraful următor.) Abia această criză care a permis formarea societății burgheze moderne, retragerea într-o măsură nemaiîntîlnită pînă atunci a granițelor naturii și socializarea rapidă a tot ce există social și, strîns legat de aceasta, a personalității în sens propriu (cu toată problematica specifică acesteia) a putut duce la o concepție dialectică totală asupra relației omului cu propriile sale afecte în procesul constituirii unei personalități care a încetat să fie particulară.

În urma tuturor celor arătate pînă acum se reliefează mai clar caracterul fundamental procesual, istoric al înstrăinării și al depășirii ei (subiective, conștiente). Dar înțelegerea adecvată a acestui fenomen presupune totodată observația că înstrăinarea gîndită la singular reprezintă o noțiune teoretică, pur abstractă. Pentru sesizarea conceptuală a existenței sale reale este necesar să înțelegem că înstrăinarea poate apare ca fenomen real al existenței sociale numai în forma pluralității. Nu ne referim doar la diferențele individuale în cadrul acestui fenomen din planul existenței : orice concept general are ca fundament existențial o astfel de diferențiere a particularităților indi-

---

[21] Benedict Spinoza. *Etica*, București, Editura științifică, 1957, p. 223.

viduale, distincte. Modul pluralist de existenţă al înstrăinării înseamnă ceva mai mult, şi anume existenţa unor complexe dinamice ale înstrăinării, calitativ diferite între ele, şi a tentativelor de depăşire conştientă, subiectivă a acestora. În plus, diferitele tipuri de înstrăinare sînt atît de independente pe planul existenţei, încît în societate există întotdeauna oameni care luptă împotriva influenţelor alienante dintr-un complex al existenţei lor, acceptînd însă fără împotrivire alte complexe ale înstrăinării ; ba, nu de puţine ori, se întîmplă ca între aceste direcţii de activitate, din punct de vedere al înstrăinării opuse, să existe o relaţie cauzală care influenţează puternic personalitatea. Fără să putem intra acum în detaliile acestei probleme, vom semnala doar cazul, frecvent întîlnit în mişcarea muncitorească, în care oamenii care luptă cu dăruire şi chiar cu succes împotriva înstrăinării lor ca muncitori, au în viaţa de familie, faţă de soţiile lor, un comportament tiranic, ajungînd astfel la o nouă formă de înstrăinare. Acest fapt nu este întîmplător şi nici nu constituie pur şi simplu o „slăbiciune omenească". Ne-am referit deja în repetate rînduri la dinamica calitativ diferită în care se dezvoltă la oameni capacităţile lor şi, respectiv, personalitatea lor. Rezultă astfel că, spre deosebire de procesul primar, spontan-necesar dictat de dezvoltarea forţelor de producţie (diferenţierile în cadrul acestui domeniu nu trebuie cîtuşi de puţin neglijate, dar ele nu au de-a face cu problema de faţă decît în mod excepţional), proces în care în primul rînd are loc dezvoltarea şi modelarea capacităţilor individuale, aici activitatea umană vizează în mod necesar personalitatea ca totalitate.

Pentru a evita orice simplificare denaturantă, este necesar să facem constatarea că în cursul extinderii şi accentuării diviziunii sociale a muncii la nivelul particularităţii se formează în mod necesar un anumit tip de personalitate, care devine tot mai socială pe măsura dezvoltării capacităţilor sale individuale. Producţia este cea care determină cu o anumită spontaneitate modul în care capacităţile individuale sînt puse în concordanţă, felul în care munca realizată social este pusă în acord cu viaţa personală ş.a.m.d. Din astfel de interacţiuni iau naştere în mod neîndoielnic diferenţieri individuale, trăsături personale clar vizibile în ce priveşte modul de a reacţiona faţă de evenimente, faţă de afectele excesiv subiective etc. Dar toate acestea se desfăşoară în principal la nivelul genericităţii în-sine,

lucru care rezultă cu claritate încă din faptul că unele forme pronunțate de înstrăinare la nivelul relațiilor dintre oameni sînt considerate de obicei trăsături personale. Să ne gîndim la omul închistat în rutina birocratismului, arivist și slugarnic, la tiranul din familie etc., ale cărui trăsături nu sînt considerate doar de el însuși ca părți ale personalității lui, ci și de către cei din jur, el fiind stimat în virtutea acestora (și nu împotriva lor) ca personalitate. Desigur, apariția unor astfel de personalități este un fapt social-istoric de maximă importanță. Căci aceste prime sinteze ale personalității — sinteze spontane, nemijlocite, de multe ori extrem de înstrăinate — constituie acea bază socială unică din care se poate ivi individul care și-a depășit particularitatea. În acest context este bine să nu uităm că principiile de organizare a vieții sociale (începînd cu tradiția și sfîrșind cu dreptul și morala) sînt arme ideologice pentru rezolvarea unor conflicte sociale și că, prin urmare, în multe cazuri ele se constituie în purtători ai progresului social. Influența acestora asupra acelor instituiri teleologice ale indivizilor care sînt foarte caracteristice pentru nivelul de dezvoltare al personalității pe care îl tratăm acum, nu trebuie înțeleasă așadar cîtuși de puțin într-un sens negativ, exclusiv alienant. Deoarece genericitatea în-sine creează tot timpul un spațiu de acțiune posibil pentru genericitatea pentru-sine, raportul dintre ele trebuie să prezinte și astfel de conexiuni. Din punct de vedere obiectiv, aceasta înseamnă posibilitatea existenței și acțiunii latente a unor tendințe spre o genericitate pentru-sine, spre o individualitate non-particulară. Desigur, aceasta este doar o posibilitate, care se poate transforma în opusul ei, atît la nivel general cît și la nivelul deciziilor individuale. Din punct de vedere subiectiv, tocmai datorită certitudinii apodictice cu care par să se ivească astfel de principii ideologice de reglementare poate lua naștere un fel de rigiditate interioară, poate avea loc pierderea simțului critic etc. al oamenilor. Așadar, în analiza relațiilor dintre aceste două sisteme nu trebuie să ținem seama doar de multiplele forme de tranziție de la personalitatea particulară la cea care și-a depășit particularitatea, ci, în același timp, trebuie să încercăm să înțelegem teoretic necesitatea socială a apariției acestei personalități din același teren al realității sociale. Desigur, un rol hotărîtor îl joacă aici și împărțirea în clase a respectivelor societăți, în primul rînd direcția spre care tind indivizii ca indivizi în viața cotidi-

ană. Este interesant de observat că această problemă a fost sesizată foarte de timpuriu, chiar în antichitate. Sofocle, deşi nu a formulat teoretic această contradicţie socială fundamentală, a recunoscut-o ca pe un fapt hotărîtor al praxisului uman atunci cînd a opus-o pe Antigona Ismenei şi pe Electra Clitemnestrei, ceea ce reprezintă una din inovaţiile cele mai importante ale acestui autor în domeniul dramaturgiei.

Acest lung excurs a fost necesar pentru a putea concretiza consideraţiile asupra înstrăinării în raportul bărbat-femeie. Abia acum devine posibilă sesizarea întrepătrunderii indisolubile şi totodată a contradicţiei practic-umane dintre determinaţiile sociale şi cele individuale în sfera înstrăinării. Desigur, toate condiţiile de viaţă sînt determinate social în cadrul acestui raport ; chiar şi năzuinţa individuală de a depăşi datul nemijlocit social îşi are aici sursa sa. Iată de ce se întîmplă tot mereu ca în ciuda faptului că direcţia fundamentală a dezvoltării sociale creează forme înguste şi înstrăinate pentru acest raport, aceleaşi tendinţe ale dezvoltării să-şi găsească căi spontane pentru satisfacerea unor cerinţe de ordin superior. Este suficient poate să ne referim la căsnicia din epoca de înflorire a polisului grecesc, a cărei monogamie face din femeie un fel de sclavă a casei înstrăinată. Tendinţa socială irezistibilă către o relaţie dintre sexe la un nivel uman superior îşi găseşte în mod spontan împlinirea în apariţia hetairelor, „singurele femei care s-au ridicat deasupra nivelului general al femeilor din antichitate, prin spiritul şi gustul lor artistic..." [22]. Faptul că hetairele au reuşit să se înalţe deasupra înstrăinării lor „normale" doar prin prostituţie, deci printr-o altă formă de autoînstrăinare, demonstrează cît de înguste erau pe atunci graniţele obiective pentru umanitatea interioară şi exterioară în cadrul acestei sfere. Din punct de vedere ideologic, dezvoltarea tragediei greceşti ne arată, desigur, că orientarea clară către genericitatea pentru-sine transcende şi această realitate insurmontabilă a vieţii.

În ultimele secole, dezvoltarea economică determină progrese uriaşe la nivelul genericităţii în-sine, fiind realizate social posibilităţi tot mai mari pentru o existenţă economică independentă a femeii, iar personalităţi de seamă din rîndul femeilor (să ne gîndim la Marie Curie)

---

[22] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 21, ed. cit., p. 67.

demonstrează în mod evident falsitatea prejudecăților despre inferioritatea lor intelectuală față de bărbați. Dar oare în felul acesta este într-adevăr soluționată marea problemă pusă de Fourier și Marx, a înstrăinării fundamentale a raportului bărbat-femeie, a autoînstrăinării ambilor termeni ai acestuia, faptul de a înstrăina și de a fi înstrăinat ? Nimeni nu poate afirma așa ceva, căci caracterul de criză al acestei situații devine tot mai evident în cercuri tot mai largi. În alte contexte ne-am referit ocazional la faptul că multe din mișcările feministe contemporane, deși urmăresc eliberarea femeii de înstrăinarea ei în raport cu bărbatul — luînd ca termen de comparație ideologia mișcării muncitorești revoluționare ca luptă de eliberare împotriva înstrăinării economico-sociale —, se află doar la nivelul distrugerii mașinilor, așadar într-un stadiu foarte incipient. Aceste mișcări subliniază pe bună dreptate faptul că progresul pur economic — deși fundament pentru autonomia economică a modului de viață al femeii, pentru că sparge vechile forme sociale de înstrăinare — a contribuit pînă acum doar într-o măsură minimă la soluționarea reală a acestor probleme, la impunerea egalității de facto a femeilor în muncă și în viața de familie. Egalitatea ar trebui cucerită deci, susțin acestea, înainte de toate în spațiul specific al confiscării ei, și anume în cel al sexualității. Aservirea sexuală a femeii este cu siguranță una din cauzele fundamentale ale aservirii ei generale, cu atît mai mult cu cît atitudinile umane corespunzătoare acesteia joacă un rol important nu numai în reprezentările și afectivitatea bărbaților, ci au pătruns și s-au cimentat de-a lungul mileniilor chiar și la nivelul psihologiei femeilor. Lupta de eliberare a femeii împotriva acestei forme de înstrăinare nu este îndreptată ca atare, din punctul de vedere al existenței, doar împotriva tendințelor alienante ale bărbaților, ci ea trebuie să fie însoțită și de o autoeliberare pe plan interior. În această privință, mișcarea feministă modernă are indubitabil un sîmbure pozitiv, progresist. În ea este implicată — indiferent dacă într-un mod conștient sau inconștient — o declarație de război împotriva acelei ideologii a lui „a avea" care, așa cum am văzut la Marx, constituie unul din fundamentele oricărei forme de înstrăinare umană ; eliberarea de această ideologie nu poate fi realizată fără abolirea aservirii sexuale a femeii.

În ciuda importanței sale fundamentale, acesta consti-

tuie doar un moment (chiar dacă foarte important) al eliberării reale şi totale. Omul rămîne în mod insuprimabil o ființă naturală chiar şi în condiţiile unei retrageri atît de avansate a granițelor naturii, iar confiscarea, sărăcirea existenței sale naturale are drept efect deformarea întregii sale vieţi. În acelaşi timp însă nu trebuie să uităm că retragerea granițelor naturii, socializarea permanentă a ființei naturale a omului constituie în aceeaşi măsură baza existenţei sale ca om, ca ființă uman-generică, ca individ. Eliberarea sexuală ca luptă izolată, separată nu poate duce la o soluţie reală a problemei centrale, a umanizării relaţiilor sexuale. O astfel de eliberare conţine în sine, în primul rînd, pericolul ca multe cuceriri pe care dezvoltarea de pînă acum le-a înregistrat în procesul umanizării sociale a sexualităţii pure (erotica) să se piardă din nou [23]. Numai atunci cînd oamenii vor stabili relaţii care să-i unească în mod indestructibil în calitate de ființe naturale (socializate) şi totodată ca personalităţi sociale, înstrăinarea va putea fi depăşită cu adevărat la nivelul vieţii sociale. Accentuarea exclusivă a momentului pur sexual în cadrul acestei lupte, importante şi legitime, de eliberare a femeii, poate foarte uşor, cel puţin pentru o perioadă de timp, să înlocuiască vechile forme de înstrăinare cu altele noi. Căci sexualitatea, care, cum se exprimă comunista Kollontai, este ca un ,,pahar cu apă", are de asemenea o componentă importantă care corespunde într-o mare măsură acelei sexualităţi masculine, care a înstrăinat femeile timp de milenii, înstrăinîndu-se totodată pe sine. Alunecarea frecventă a acestor mişcări pe panta unui filistinism plat, demodat, care sub masca unei excentricităţi pornografice poate duce la proslăvirea unui adevărat masochism, cel al supunerii necondiţionate, autoconsimţite a femeii, ilustrează în mod clar, pe baza unui exemplu, acest pericol, acest obstacol aflat în calea procesului de eliberare. Factorul subiectiv în acest domeniu al înstrăinării este încă foarte departe de explorarea spaţiului de mişcare posibil creat social de dezvoltarea economică pentru genericitatea în-sine. Acest domeniu este însă foarte instructiv pentru înţelegerea raportului dialectic dintre genericitatea în-sine

[23] Din păcate, cunoaşterea noastră în acest domeniu este foarte limitată şi incertă. De pildă, în legătură cu diferitele tipuri de soluţionare a acestei probleme, ştim prea puţin nu numai referitor la cît de mare este cercul faptic al mişcării de eliberare în general, ci şi referitor la cît de mare este contribuţia soluţiilor adevărat umane în această luptă.

şi genericitatea pentru-sine şi, în acelaşi timp, pentru înţelegerea dinamicii foarte contradictorii a factorului obiectiv şi subiectiv în dezvoltarea socială a umanităţii, tocmai datorită situaţiei sale extreme. Căci, deşi realizările sociale din sfera obiectivă a genericităţii în-sine creează condiţii indispensabile pentru depăşirea diferitelor forme de înstrăinare, în demersul faptic de depăşire ele pot rămîne ineficiente. Acest lucru este demonstrat într-un mod plastic de sfera raporturilor sexuale, căci aici realizarea şi acţiunea efectivă a factorului subiectiv nu poate avea loc decît sub forma unei continue practici individuale. Relaţia autentică dintre bărbat şi femeie, deplina traducere în viaţă a unităţii dintre sexualitate şi umanitate, care constituie personalitatea, poate apare în mod real numai în raportul individual dintre un anume bărbat şi o anumită femeie. Cunoscuta afirmaţie a lui Engels, după care, în ciuda caracterului general al oricărei practici sociale, contribuţia adusă de individul particular nu este niciodată nulă, este confirmată aici în forma unei creşteri calitative, care arată în mod clar că polul opus al totalităţii sociale, şi anume individul, reprezintă o componentă deloc neglijabilă, ba chiar adesea hotărîtoare a progresului social în totalitatea sa.

Respingerea caracterului „pur obiectiv" al dezvoltării sociale — de altfel niciodată acceptat de către Marx, întrucît implică excluderea totală a indivizilor vii —, poate contribui şi într-o altă privinţă la constituirea unei ontologii a existenţei şi devenirii sociale care să fie fidelă realităţii. Marx a tratat problemele umane ale comunismului cu foarte multă prudenţă şi la un nivel intenţionat abstract. Şi pe bună dreptate, căci în principiu nu este posibilă anticiparea cît de cît concretă a formelor şi conţinuturilor viitoarelor reacţii umane, nici măcar pentru perioade scurte ale procesului social şi nici atunci cînd componentele economice pot fi predeterminate cu un mare grad de probabilitate, pornind de la situaţia prezentă. Iată de ce Marx s-a rezumat — opunîndu-se astfel net şi conştient oricărui utopism — la principiile cele mai generale, adeseori doar la premisele obiective, existenţiale ale transformărilor de la nivelul esenţei indivizilor. Evitarea critică a oricărei poziţii utopice ne dă posibilitatea ca, pornind de la perspectivele procesului de ansamblu, să extragem anumite concluzii concret-umane care pot pune în concordanţă premisele umane ale societăţii comuniste cu mişcarea economică care

duce către această societate. Aici ne interesează înainte de toate problema înstrăinării şi, în mod special, efectul pe care ea îl are asupra omului în calitate de fiinţă socială senzorială. Am redat mai sus constatarea foarte importantă a lui Marx conform căreia depăşirea socială a lui „a avea“, categorie fundamentală a relaţiei oamenilor înstrăinaţi cu realitatea înconjurătoare poate duce pînă într-acolo ca, nemijlocit, în practica lor, simţurile să devină „teoreticieni“. Pentru omul de rînd al societăţii divizate în clase această afirmaţie sună în mod nemijlocit foarte utopic. Căci întregul său proces de viaţă este total opus unei atari situaţii, şi acest lucru este valabil nu doar pentru timpul lui Marx, cînd mizeria materială a vieţii muncitorilor făcea imposibilă o astfel de însuşire a simţurilor, ci şi în epoca noastră (mai ales în ea), în societatea capitalistă a bunăstării manipulate. Cel ce consideră un fel de utopie convingerea lui Marx că acest mod de comportare al majorităţii copleşitoare a oamenilor poate fi depăşit social, este bine să se gîndească mai întîi — dar numai temporar — la un fenomen social extrem de vechi, dar şi azi activ, cum este arta. Desigur, punctul de plecare în tratarea ei trebuie să fie unul obiectiv, adică considerarea ei drept activitate socială a oamenilor în cadrul societăţii şi nu teoriile deformante care fie că văd în artă o atitudine pur contemplativă, neexistentă nicăieri în realitate, fie că absolutizează într-un mod absurd partinitatea care este întotdeauna implicată în fenomenul artistic.

Arta, ca practică socială (ideologică) poate fi înţeleasă în ultimă instanţă numai după modelul praxisului, care este munca. Am putut constata că fiecărui act practic de muncă trebuie să-i premeargă o reflectare mentală cît mai fidelă cu putinţă a procesului teleologic şi a lumii sale obiectuale. Această întrepătrundere a instituirilor teleologice-practice cu observarea fidelă a realităţii caracterizează şi raportul creator din domeniul artei, precum şi — mutatis mutandis — receptivitatea artistică. Desigur, între praxisul material şi cel ideologic apar în acelaşi timp deosebiri importante, ba chiar contradicţii. Cea mai importantă dintre ele o constituie faptul că deşi în ambele domenii redarea fidelă a realităţii reprezintă premisa reuşitei (a valorii respectivului produs), de producerea unui obiect concret care satisface o sarcină concretă se poate vorbi abia în procesul muncii, unde sesizarea realităţii vizează exclusiv întrebuinţarea concretă cea mai eficace a respec-

tivului obiect, în timp ce obiectul artei trebuie să îl constituie întreaga realitate care vine în contact cu omul (inclusiv schimbul de substanţe dintre societate şi natură). În al doilea rînd, deosebirea dintre praxisul material şi cel artistic constă în faptul că în timp ce valoarea produsului muncii se deosebeşte strict, pe fiecare treaptă concretă a producţiei, în funcţie de utilitatea sau lipsa de utilitate nemijlocită, în domeniul creaţiei artistice cîmpul, posibilitatea valorii sau a nonvalorii, este extraordinar de largă, neputînd fi determinată în prealabil. În sfîrşit, valoarea muncii este condiţionată strict de timp, fiecare progres al productivităţii putînd face ca un lucru de mare valoare pînă atunci să se degradeze pînă la o totală lipsă de valoare, în timp ce produsele artistice autentice îşi pot păstra puterea de influenţare timp de milenii.

Toate acestea au drept urmare faptul că produsul muncii este de cele mai multe ori indiferent faţă de înstrăinare, din procesul muncii înstrăinat în cel mai înalt grad putîndu-se ivi produse de o maximă utilitate socială, fapt care exprimă tocmai această neutralitate. Opera de artă, dacă este într-adevăr o operă de artă, implică, dimpotrivă, orientarea ei permanentă, iminentă, împotriva înstrăinării [24]. Simpla reproducere „fotografică“ a realităţii, oricît de fidelă ar fi, nu poate declanşa atari efecte. Sarcina artei a fost şi este una defetişizantă. Deoarece aici putem şi trebuie să ne limităm la problema ontologică, răspunsul la această problemă este cît se poate de simplu : întrucît artistul priveşte lumea cu ochii individualităţii autentice, care implică aspiraţia profundă şi energică către genericitatea pentru-sine a omului şi a lumii sale, această individualitate, prin simpla ei prezenţă, poate da naştere în cadrul mimesisului artistic unei lumi care se opune înstrăinării sau care este eliberată de înstrăinare, cu totul independent de concepţiile subiectiv-particulare ale artistului însuşi. (Simţurile au devenit, cum arată Marx, teoreticieni). Clasicii marxismului (Marx însuşi în *Sfînta familie,* Engels referindu-se la Balzac, iar Lenin, la Tolstoi) au indicat într-un mod cît se poate de clar această problemă ontologică fundamentală a genezei operelor de artă. Una dintre primele formulări ale lui Marx sună simplu şi lapidar : „Eugène Sue s-a înălţat deasupra orizontului concepţiei sale mărginite despre lume“. Engels şi Lenin au făcut de

---

[24] G. Lukács. *Estetica,* vol. 2, Editura Meridiane, Bucureşti, 1974, cap. XVI (Despre lupta de eliberare a artei).

asemenea analize minuţioase asupra modului şi locului în care poate avea loc o astfel de înălţare concretă [25]. Ceea ce este comun şi totodată important din punct de vedere ontologic în toate aceste atît de diferite cazuri constă în faptul că lumea personală a respectivului artist se dezvoltă spontan din genericitatea sa în-sine, servind în procesul creaţiei la depăşirea practic completă a propriei sale particularităţi (care înseamnă preluarea necritică a genericităţii în-sine existente în momentul respectiv), precum şi faptul că el devine în felul acesta, ca creator, o personalitate care a încetat să fie particulară. Aşa stau lucrurile, de pildă, cu Balzac, care dintr-un om cu simpatii regalist-reacţionare devine marele critic al civilizaţiei capitaliste în totalitatea ei, sau cu Tolstoi, care dintr-un aristocrat cu simpatii sincere pentru ţărani devine promotorul unui umanism plebeic-democratic şi, în felul acesta, un critic necruţător al societăţii divizate în clase. Această concepţie fundamentală asupra rolului artei în istoria universală este împărtăşită, în general, de către mulţi dintre marii artişti, îndeosebi în cadrul activităţii lor, chiar dacă atunci cînd îşi pun în mod teoretic această problemă şi nu se limitează la a o realiza practic, ei o exprimă terminologic într-un mod foarte diferit.

Fireşte, aici nu putem acorda tratării acestei probleme spaţiul cuvenit importanţei ei. Pentru a scoate în evidenţă relaţia directă dintre aceasta şi problema noastră, cea a simţurilor în calitate de teoreticieni, să ne referim pe scurt doar la luările de poziţie ale unor artişti de prestigiu. Nu vom aborda mai îndeaproape doctrinele inspiraţiei artistice, adesea mitic reificate, proiectate în supranatural. Mult mai important este modul în care artiştii moderni, pentru care deşi este de la sine înţeles faptul că subiectivitatea lor particulară constituie baza reproducerii sensibile a realităţii în operele lor, opun eul, care stă la baza desăvîrşirii operei, tocmai propriei particularităţi. Este bine cunoscut faptul că Flaubert respingea implicarea particularităţii autorului în actul de creaţie. Tolstoi se critică pe sine fără menajamente pentru tratarea adeseori particular-subiectivă a unor personaje. Cézanne vede în propria persoană particulară un bun aparat de înregistrare a realităţii, dar el respinge radical amestecul „mizerabilului"

---

[25] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 2, Editura politică, Bucureşti, 1958, p. 191—192 şi V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 20, Editura politică, Bucureşti, 1963, p. 105—109.

în reproducerea realității, deoarece acesta tulbură și deranjează ceea ce consideră el esențial într-o operă de artă, și anume a conferi durabilitate naturii în modificările fenomenale ale existenței sale în-sine. Contradicția dintre personalitatea particulară și cea care se ridică deasupra ei ar putea fi ilustrată prin alte numeroase mărturisiri de acest fel ; indiferent de modul în care este formulată această contradicție, ea stă la baza viziunii proprii marilor artiști despre ei înșiși.

La nivelul oricărei receptivități, în măsura în care ea are în esență un caracter adecvat, se desfășoară de multe ori un proces similar. Faptul — semnalat doar foarte rar de istoria artei (în sensul cel mai larg) — că operele pur naturaliste (redarea lumii din punctul de vedere al omului particular-nemijlocit) se demodează foarte repede, în timp ce sesizarea artistică a ridicării deasupra acestei particularități la nivelul genericității pentru-sine poate avea un efect care se întinde de-a lungul mileniilor, este un indiciu al realității sociale și al importanței acestei situații ontologice. Aici se manifestă o altă caracteristică deosebit de importantă a dezvoltării genericității, și anume faptul că extinderea socială spontană a genericității în sine deși se oprește de cele mai multe ori, în cazul multor oameni, la nivelul particularității, ea produce întotdeauna spontan spații de acțiune posibile pentru genericitatea pentru-sine. Rămînînd deocamdată tot în domeniul artei, și anume la nivelul obiectivațiilor ei în esență sensibile, să arătăm că în Ungaria, compozitorul Zoltán Kodály, prietenul și colaboratorul lui Béla Bartók, a avut inițiativa unei mișcări pedagogice încununată de succes și care promite încă mult. Această inițiativă a pornit de la convingerea lui Kodály că nu există oameni lipsiți de simț muzical ci numai oameni lipsiți de educație muzicală. Pornind de la aceste idei fundamentale au fost întocmite planuri de învățămînt, care în parte au și fost realizate, ceea ce a dus la educarea unor mase largi nu numai în spiritul receptării muzicii culte, de la Bach pînă la Bartók, ci și al aptitudinii de a o reproduce corect, pînă la un anumit nivel. Pe de altă parte, mulțimea desenelor realizate spontan de către copii, pline de impresii artistice originale, demonstrează că în general astfel de posibilități există și sînt active. Faptul că aceste aptitudini vizuale originare ale copiilor eșuează de obicei în fața cerinței de a reda în mod fidel realitatea, pune în evidență doar

limitele generale ale unei atari spontaneităţi şi nu constituie nicidecum o infirmare a tezei conform căreia simpla raportare particular-senzorială faţă de lume implică în sine posibilitatea ridicării la nivelul non-particularităţii.

Chiar şi aceste cîteva referiri arată că depăşirea particularităţii există întotdeauna ca posibilitate latentă pentru toţi oamenii, în cele mai diferite sfere de viaţă. Ceea ce deosebeşte acest tip de praxis social şi dezvoltarea sa superioară de cel pur economic al genericităţii în-sine este tocmai faptul că cel de al doilea se impune în esenţă independent de cunoaşterea şi voinţa oamenilor, în timp ce în cadrul primului, intenţiile instituirilor teleologice se răsfrîng într-un mod nemijlocit şi hotărîtor asupra rezultatelor lor, chiar dacă ele nu sînt însoţite în mod necesar de o conştiinţă adecvată. Desigur, acest tip de răsfrîngere este mai contradictoriu, mai inegal decît în cazul tendinţelor pur sau predominant economice. Ce-i drept, ambele tipuri de praxis au la bază nemijlocit instituirile teleologice ale indivizilor. Dar tendinţele economice se impun prin aceea că ele pun indivizilor sarcini, la care ei, sub ameninţarea pieirii, pot răspunde numai în anumite moduri, prescrise economic. Desigur, am văzut că acea parte a suprastructurii care acţionează direct asupra bazei economice date prezintă deja, în cazul ideologiilor care o completează nemijlocit pe aceasta (drept etc.), importante neuniformităţi (de pildă, preluarea sau respingerea dreptului roman). Astfel de neuniformităţi pot fi însă determinate de subiecţi, atunci cînd instituirile teleologice ale indivizilor se cumulează într-un factor subiectiv relevant pentru ordinea socială existentă. Aşadar, natura acţiunii acestor neuniformităţi trebuie să prezinte totuşi, cu toate devierile de la praxisul pur economic, cîteva trăsături nu lipsite de importanţă ale acestui praxis ca bază a propriei sale realităţi sociale.

Obiectivaţiile la nivelul purei ideologii sînt supuse deopotrivă necesităţilor generale ale istoriei umanităţii. Ele se deosebesc de cele amintite mai sus în primul rînd prin faptul că realizarea lor are noi nuanţe de sens. Acest element nou constă în ponderea şi importanţa exteriorizării în cadrul unităţii ei indestructibile cu obiectualizarea. E clar că exteriorizarea nu poate fi eliminată în mod obiectiv din nici o instituire teleologică realizată. Desigur faptul dacă ea devine conştientă sau chiar o problemă poate fi neglijat din punct de vedere nemijlocit social, aşa cum se

întîmplă în munca sclavilor ; dar tocmai în acest caz se poate vedea, din punct de vedere economic obiectiv, că suma socială a acestor componente individuale ignorate constituie cauza ultimă a inferiorităţii acestei munci, a gradului ei scăzut de productivitate. În legătură cu celălalt pol trebuie să spunem că tendinţa internă către exprimarea individualităţii umane rămîne o simplă dispoziţie lipsită de fizionomie, o posibilitate abstractă, nedeterminată, atîta timp cît nu este în stare să-şi găsească o modalitate de obiectualizare, indiferent de natura ei. Unitatea indisolubilă a acestor două componente la nivelul actului instituirii teleologice, în ciuda divergenţelor interne dintre ele, constituie un argument critic clar, incontestabil împotriva tuturor concepţiilor care atribuie individualităţii umane izolate în manieră spiritualistă („sufletului“) o existenţă sui generis, care ar fi independentă de existenţa socială a oamenilor. Etica lui Kant, care pretinde că întemeiază această independenţă a tuturor fiinţelor raţionale în raport cu societatea, nu rezistă unei critici ontologice. Căci imperativul categoric, cu ajutorul căruia Kant vrea să circumscrie omul non-particular, deşi îl izolează pe acesta nemijlocit şi aparent de lumea particularităţilor, nu poate constitui un criteriu real pentru obectualizările şi exteriorizările implicate de acesta : atît acest imperativ cît şi singurul său domeniu de acţiune (fiinţele raţionale) nu sînt altceva decît o abstracţie logică, limitată (care denaturează logic fundamentul existenţial) a lumii sociale propriu-zise, în primul rînd a tendinţelor către genericitatea pentru-sine. O astfel de logicizare transpune aceste acte într-un spaţiu vid din punct de vedere social, iar lipsa de contradicţii care decurge de aici, ca generalitate abstractă, atrage după sine apariţia unor antinomii insolubile în toate problemele concrete importante. (Să ne gîndim, de pildă, la cunoscutul exemplu, amintit deja aici, al depozitului.) Pe de o parte, prin această structură logicizantă imperativul categoric este abstras din sfera social-istorică, pierzîndu-şi caracterul său originar şi hotărîtor din punct de vedere existenţial, acela de a răspunde în mod concret la evenimentele realităţii ; pe de altă parte, lumea raţiunii presupusă aici trebuie să fie în principiu lipsită de contradicţii, astfel încît fenomene etice fundamentale cum este conflictul dintre datorii încetează să mai fie un obiect al eticii ş.a.m.d.

Pentru a ne apropia mai mult de această situaţie care prezintă o importanţă hotărîtoare pentru înţelegerea înstrăinării, este necesar să respingem toate încercările idealiste de a izola etica individuală de fundamentele ei existenţiale, social-istorice şi să ne concentrăm atenţia exclusiv asupra dialecticii reale a obiectualizării şi exteriorizării (dezvoltarea capacităţilor umane şi a personalităţii). Am descris deja apariţia spontan necesară, precum şi dezvoltarea obiectualităţii. Pentru a înţelege specificul exteriorizării, a trebuit să ne referim pe scurt la contradicţia dintre cele arătate pînă acum şi desocializarea idealistă a individualităţii. Căci în cazul individualităţii este vorba de un comportament a cărui geneză şi acţiune sînt determinate în profunzime social-istoric, chiar dacă forma sa de manifestare nemijlocită prezintă adesea contradicţii faţă de necesitatea spontană a formelor de obiectualizare, aşa cum se manifestă la un anumit moment dat. De fapt, unitatea obiectivă inseparabilă dintre obiectualizare şi exteriorizare se menţine aici în mod normal, cu toate că în structura ei internă au loc transformări importante. Cea mai însemnată este dată de o anumită preponderenţă obiectivă a exteriorizării în obiectivarea deplină a instituirilor teleologice. Această preponderenţă nu trebuie, desigur, înţeleasă într-un mod prea literal, prea direct. Am văzut în cazul constatărilor lui Marx şi ale continuatorilor săi cei mai importanţi, în confesiunile lui Cézanne etc. că depăşirea subiectivităţii particulare reprezintă tocmai premisa hotărîtoare a obiectivaţiei autentice (deci a obiectualizării autentice). Aceasta nu este însă în toate cazurile de reuşită autentică o simplă obiectualizare, ci în acelaşi timp şi în strînsă legătură cu aceasta, o exteriorizare a subiectului care nu mai este particular. Aşadar, spre deosebire de obiectivările genericităţii în-sine, în cazul cărora caracterul adecvat al exteriorizării subiectului nu are nici un rol sau unul foarte puţin hotărîtor în reuşita sau eşecul obiectualizării, aici o obiectualizare adecvată fără o exteriorizare pe măsura ei, care să exprime în mod adecvat subiectul non-particular, nu este posibilă. În felul acesta ia naştere o formă înaltă a subiectivităţii, care s-a transpus complet în obiectivaţie, cu toate că — sau tocmai deoarece — intenţia instituirii vizează eliminarea subiectivităţii (desigur) particulare. Această structură o regăsim în toate formele superioare de ideologie, inclusiv, bineînţeles, în praxisul etic real al

indivizilor, care nu poate fi tratat aici într-un mod corespunzător.

În felul acesta nu am făcut decît să caracterizăm adecvat cei doi poli ai obiectivaţiilor, în raporturile lor structural-dinamice interne cele mai importante. Aruncînd acum o privire asupra principiilor de tranziţie dintre aceştia, este necesar să pornim, aşa cum am şi făcut pînă acum, de la faptul că înstrăinarea este doar unul din fenomenele socializării. Oricît de mare ar fi importanţa ei, aceasta nu trebuie considerată ca unica obiectivaţie a procesului social. O astfel de interpretare ar constitui o renaştere într-un sens modificat social a erorii lui Hegel, şi anume identificarea generală a înstrăinării cu obiectualitatea (obiectualizarea). Formele de tranziţie între obiectivaţiile genericităţii în-sine şi pentru-sine, în conexiunea lor cu personalitatea particulară şi non-particulară, prezintă în dinamica lor două direcţii. În primul rînd simplul fapt al obiectivării, în care exteriorizarea are o anumită preponderenţă, aşa cum l-am caracterizat mai devreme, nu garantează cîtuşi de puţin învingerea genericităţii în-sine de către genericitatea pentru-sine, a particularului de către non-particular. Odată apărute formele ideologice pentru rezolvarea unor astfel de conflicte, instituirile teleologice care au loc aici pot da naştere atît obiectivaţiilor genericităţii în-sine, cît şi celor proprii genericităţii pentru-sine. Istoria arată că chiar un mare număr de opere de artă, filozofii, decizii etice — din punct de vedere al formei lor —, nu numai că nu se ridică deasupra nivelului genericităţii în-sine, al particularităţii vieţii individuale, ci, dimpotrivă, susţin într-un mod conştient superioritatea social-umană a acesteia din urmă. Să ne gîndim chiar la expresia „action gratuite“ a lui Gide, ca principiu al acţiunii umane. Rezultă aşadar, cu uşurinţă, că atunci cînd urmărim anumite tendinţe ale existenţei sociale, acestea trebuie evaluate în primul rînd din punct de vedere al conţinutului şi al direcţiei lor şi nu pornind de la domeniul formei din care ele fac parte în mod necesar. Excepţie face aici doar sfera economicului pur, în cadrul căreia, în ultimă instanţă, se impun totuşi în mod necesar anumite tendinţe, bineînţeles într-un mod foarte diferit din punct de vedere al tempo-ului, al existenţei lor-întocmai-astfel concrete. În toate domeniile ideologice trebuie considerate ca trăsătură dodinantă în primul rînd problemele ridicate de societate,

precum şi răspunsurile alternative date acestora. Acest caracter alternativ nu este valabil doar pentru problemele sociale puse de respectiva existenţă socială — să ne gîndim la opoziţia dintre Descartes şi Pascal, Hegel şi Kierkegaard etc. — ci şi pentru nivelul, direcţia, intenţia etc. răspunsurilor. Este posibil, aşadar, ca cele mai înalte forme ideologice să nu servească conştientizării genericităţii pentru-sine, dezvoltării personalităţii umane autentice, luptei împotriva înstrăinării, ci să postuleze genericitatea în-sine ca fiind singura formă de existenţă posibilă, urmărind mai mult sau mai puţin conştient inducerea în eroare, degradarea personalităţii la nivelul simplei particularităţi, amplificarea înstrăinării.

Desigur, aici poate fi constatată şi o mişcare ideologică de sens contrar. Abia în *Etică* va fi posibil să stabilim cu precizie modul în care diferitele forme ideologice care reglementează în mod nemijlocit praxisul uman, trec neîntrerupt una într-alta, se slujesc permanent una de cealaltă pentru fundamentarea, completarea lor etc. Această dinamică a lor are pentru problema care ne preocupă acum drept urmare faptul că multe forme de expresie ideologică care în condiţii normale promovează dezvoltarea, amplificarea genericităţii în-sine, pot avea funcţii importante, de multe ori hotărîtoare în dezvoltarea existenţei pentru-sine a acesteia. Posibilitatea unei astfel de schimbări a funcţiei lor este condiţionată, desigur, întotdeauna social-istoric. De aceea nu numai că această schimbare prezintă conţinuturi, forme, direcţii etc. foarte diferite, dar se întîmplă chiar ca domenii foarte diferite să primească în cursul dezvoltării umanităţii sensuri cu totul opuse, pe care numai o viziune sociologistă formală le poate aduce la acelaşi numitor. Să ne gîndim, de pildă, la funcţiile de conservare a unui stadiu al societăţii pe care le are tradiţia în raport cu o anumită organizare a societăţii. Pe treapta de dezvoltare a societăţii pe care în alte contexte am caracterizat-o, odată cu Marx, prin aceea că reproducţia ei economică atinge la un moment dat un nivel optim pe care dezvoltarea superioară a forţelor de producţie nu poate decît să-l distrugă, a apărut, de pildă, arta antică. În aceasta cetăţenii integri din punct de vedere moral-politic ai polisului deţineau o tendinţă hotărîtoare către genericitatea pentru-sine posibilă în acea vreme, în timp ce procesul de descompunere a acestei existenţe şi a tradiţiilor care izvorau din ea, trebuia să

ducă — în ciuda multor progrese în alte privințe — la privatizarea întregii vieți, la degradarea genericității de la nivelul pentru-sinelui la cel al simplei existențe în-sine. Cu totul altfel stau lucrurile în formațiunile complet socializate, în care dezvoltarea forțelor de producție nu dă naștere unor astfel de contradicții. Prin urmare, rolul conservator al tradiției poate fi orientat în cazul schimbării unei structuri economice, fie în direcția existenței pentru-sine, fie în direcția existenței în-sine. Marx, așa cum am văzut, a avertizat pe bună dreptate împotriva supraestimării unor astfel de realizări „limitate", a considerării lor ca model pentru prezent. În același timp, el a caracterizat drept trivială mulțumirea de sine din societatea contemporană lui [26]. Iar într-un alt pasaj, el arată că preamărirea cetățeanului polisului deși se baza pe o înțelegere greșită, era necesară din punct de vedere ideologic pentru a da transformării radicale a absolutismului feudal în societatea burgheză un avînt universal-istoric.

Constatarea erorilor conținute de aceste ideologii este sarcina istoricilor. Întrucît însă ideologiile au transformat aceste înțelegeri greșite în mijloace pentru rezolvarea unor astfel de contradicții epocale, ele au devenit practic mijloace de promovare a luptei pentru existența generică pentru-sine în istoria umanității. Desigur, pentru caracterizarea concretă a acestei continuități și a oricărei alteia de acest tip, este necesar să știm că mediul în care a avut loc extinderea și impunerea acestei cotituri nu a fost tradiția, ci dreptul (constituția). În viața socială normală, dreptul este în principal un instrument pentru fixarea respectivului status-quo economic în scopul funcționării sale nestînjenite ; așadar, în acest domeniu nu este implicată o orientare în direcția genericității pentru-sine a oamenilor. Și aici este important să vedem însă în mod clar că în drept este implicată de asemenea ca posibilitate vizarea existenței pentru-sine, că această posibilitate se poate manifesta la un moment dat în mod exploziv. Să ne gîndim de pildă la afacerea Dreyfuss. Desigur, în principal ea a fost o simplă luptă politică a zilei, dar intervenția practică hotărîtă a lui Jaurès, Zola, Anatole France și a altora era dirijată și determinată de astfel de intenții, efectul acestora contribuind mult la modul în care a avut loc deznodămîntul ei. Este necesar așadar să

---

26 K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 437—438.

înțelegem caracterul inegal, oscilatoriu al mijloacelor de rezolvare ideologică proprii societății, servind atît ascensiunii cît și degradării existenței generic umane, ca pe un fenomen social-general și nici una din cele două extreme nu poate rupe continuitatea tendinței istorice universale spre misiunea ideologiilor de un tip superior. Dar examinarea socială concretă a modurilor tipice de tranziție și a celor de excepție preîntîmpină o înțelegere rigidă a acestei misiuni. Hotărîtor rămîne locul, momentul și modul în care are loc o intervenție exemplară în favoarea genericității pentru-sine, în favoarea devenirii reale a oamenilor ca personalități, intervenție îndreptată faptic împotriva înstrăinării acestora.

Ultimele considerații au depășit desigur cadrul fenomenului înstrăinării ; dar și aici este necesar să reamintim că înstrăinarea este doar o formă importantă în procesul reprimării existenței umane, nici pe departe singura, cum consideră anumite absolutizări unilaterale. Protestînd împotriva acestora, este necesar să arătăm că înstrăinarea nu trebuie concepută ca un domeniu aparte, de sine stătător, al societății, cu atît mai puțin ca un fel de „condition humaine" cu caracter etern, care s-ar situa, datorită caracterului ei general-uman, deasupra luptelor de clasă. Fără să modificăm ceva din poziția noastră fundamentală, putem spune că, dimpotrivă, nu există luptă de clasă care să nu aibă drept scop direct sau indirect, esențial sau episodic lupta pentru sau împotriva unor forme importante ale înstrăinării din acel moment. Este necesar de asemenea să evităm simplificările formalizante, mijlocul cel mai eficient în acest sens constituindu-l cunoașterea cît mai exactă posibil a respectivei situații istorice în existența ei întocmai-astfel socială, lucru posibil abia atunci cînd respectiva situație nu este reflectată mental în mod static, rigid, ci se încearcă a fi înțeleasă în dinamica ei concretă, în geneza și dezvoltarea ei pe mai departe concretă. Abordînd prin aceste metode fenomenul înstrăinării, devine de îndată evident că un număr foarte mare al formelor ei de manifestare exercită funcții pozitive din punctul de vedere al consolidării unei dominații economice și politice. Și aceasta tocmai ca înstrăinare, în mare măsură independent de faptul dacă ideologia înstrăinată pare să fie orientată către viitor sau trecut. Faptul este cît se poate de vizibil în zilele noastre, cînd sistemele ideatice și afective ale înstrăinării moderne,

orientate foarte pregnant în sens conformist, se vor hipermoderne în expresia lor nemijlocită, respingînd orice trecut, orice tradiție etc. Desigur, înstrăinarea are aici funcții ajutătoare, din punct de vedere obiectiv esențiale, care nu sînt lipsite de însemnătate, dar pe de altă parte, formele de înstrăinare cele mai importante sînt strîns legate de relațiile de exploatare existente. Să ne gîndim la luptele date pentru timpul de muncă. În broșura sa *Salariu, preț și profit*, consacrată în esență luptei de clasă sindicale, Marx vorbește despre timpul de muncă exact în același mod cum o făcuse în tinerețe, mai precis în *Manuscrisele economico-filozofice*, dezvăluind timpul de muncă dominant în epoca sa ca fiind o formă pregnantă de înstrăinare: „Timpul este spațiul în care se desfășoară dezvoltarea omului. Un om care nu dispune de nici un moment liber, a cărui viață întreagă — dacă nu socotim pauzele determinate de necesitățile pur fizice, pentru somn, mese etc. — este absorbită de munca pentru capitalist, ajunge într-o situație mai proastă decît a unei vite de povară" [27]. De aici reiese că lupta de clasă practică de zi cu zi este indestructibil legată de situația economică fundamentală. Dacă un muncitor din secolul al XIX-lea considera ziua de muncă de 12 ore drept o fatalitate general umană, în timp ce un muncitor din zilele noastre consideră manipularea sa de către marea organizare capitalistă a consumului și serviciilor drept o bunăstare umană care, în sfîrșit, a fost atinsă, trebuie să arătăm că ambele moduri de înstrăinare — din punct de vedere al formei lor foarte diferite — corespund întru totul scopurilor social-economice ale marelui capital în momentul respectiv. Este clar că cu cît mai puternic cuprinde înstrăinarea viața interioară a individului, cu atît mai nestînjenit poate funcționa dominația marelui capital. Așadar, cu cît aparatul ideologic al capitalismului este mai dezvoltat, cu atît mai puternic vizează el fixarea unor astfel de forme ale înstrăinării la nivelul indivizilor, în timp ce pentru mișcarea muncitorească revoluționară, pentru mobilizarea, promovarea și organizarea factorului subiectiv, demascarea înstrăinării ca înstrăinare, lupta conștientă împotriva ei reprezintă un moment important (desigur, doar un moment) al pregătirii în vederea revoluției.

---

[27] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 16, București, Editura politică, 1963, p. 153—154.

Fără să abordeze înstrăinarea ca atare, nici măcar la modul aluziv, Lenin analizează în detaliu această situaţie în *Ce-i de făcut ?*. După cum se ştie, tema sa centrală o constituie opoziţia dintre simpla spontaneitate şi conştienţă în lupta de clasă a muncitorilor. Din punct de vedere metodologic, această contradicţie nu este doar de natură psihologică, ci întotdeauna are un conţinut social dat de acel moment al exploatării capitaliste care determină în mod esenţial poziţia muncitorilor ce se revoltă împotriva acesteia. Spontaneitatea reprezintă reacţia nemijlocită faţă de existenţa şi dezvoltarea economică. Simpla luptă pentru ridicarea salariilor, pentru reducerea timpului de muncă nu zdruncină în mod esenţial raportul fundamental dintre capitalist şi muncitor ; este clar, de pildă, că reducerea zilei de muncă de la 12 ore la 11 ore şi jumătate este o cucerire faptică a muncitorilor, dar ea nu afectează într-un mod hotărîtor funcţia timpului de muncă de a constitui un mijloc de înstrăinare. Conştiinţa care apare aici rămîne, în terminologia folosită de noi, la nivelul unei genericităţi în-sine. Atunci cînd Lenin opune acestei lupte spontane, pe care, să amintim în treacăt, el o semnalează chiar în cazurile individuale de luptă împotriva ţarismului (terorismul), lupta conştientă, semnificaţia acesteia din urmă constă în sesizarea şi totodată combaterea practică a sistemului capitalist ca totalitate. Iată de ce această conştiinţă nu se poate ivi în mod spontan la nivelul clasei muncitoare : ea trebuie adusă *„din afară“* pentru ca să devină astfel o „cunoaştere de sine“ a acestei clase [28]. În concluzie, în acest caz deosebirile de clasă în formarea conştiinţei revoluţionare nu mai au nici o importanţă.

Cititorul care a urmărit consideraţiile noastre de pînă acum va recunoaşte în raportul indicat acel nivel pe care noi l-am desemnat drept genericitatea pentru-sine. Faptul că Lenin a examinat acest întreg complex de probleme exclusiv din punct de vedere al activităţii politice constituie tocmai o confirmare a constatării noastre că înstrăinarea nu este o entitate de sine-stătătoare, nu este complet autonomă din punct de vedere social-uman, ci constituie un element al procesului social de dezvoltare în care, în funcţie de împrejurări, pare să dispară complet sau îşi păstrează în mod manifest specificul ei. Şi deşi în

---

[28] V. I. Lenin. *Opere complete,* vol. 6, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 76.

analiza sa el nu pleacă aparent de la indivizi, ale căror instituiri amplifică sau combat propria lor înstrăinare, acest fapt nu afectează de asemenea cu nimic implicarea obiectivă a ideilor noastre în considerațiile sale. Căci noi am prezentat relația dintre individ și totalitatea determinațiilor sociale ca bază a oricărei genericități pentru-sine, iar din considerațiile lui Lenin reiese în mod clar că drumul care duce de la spontaneitate la conștiență trebuie parcurs personal de fiecare individ.

Dar caracterul pregnant tipic al unei anumite înstrăinări nu trebuie să mascheze devenirea ei esențial istorică. Înstrăinarea reprezintă un mod social-istoric al vieții oamenilor. Desigur, aici nu putem prezenta nici măcar în linii mari acest proces. Putem doar să repetăm că cele două mari etape ale socializării societății, caracterizate de noi pornind de la Marx, au consecințe importante și în ce privește structura internă a înstrăinării. Amintindu-ne societățile în care depășirea economică a propriului nivel social optim duce în mod necesar la apariția unor tendințe destructive (economia sclavagistă din cadrul polisului și feudalismul, acesta din urmă prezentînd, desigur, multe trăsături noi), observăm că pentru ambele este caracteristic faptul că poziția omului în societate rămîne determinată într-un mod social-natural de către nașterea sa. În ce privește problema noastră, de aici rezultă că pe de o parte, genericitatea pentru-sine nu poate apare într-o formă pură, dezvoltată, atotcuprinzătoare, dar că, pe de altă parte, forma ei posibilă în acel moment are un fundament social relativ solid. Iar acest lucru apare în cazul cetățeanului polisului în forme mai pure decît în cazul membrului unei stări sociale. Orientarea în direcția unei genericități pentru-sine are un fundament social solid (o realizare limitată, cum spune Marx). Depășirea economică a acestui sistem social, a acestor condiții mai sigure, mai solide, chiar dacă mai înguste, poate avea loc abia odată cu destrămarea polisului, cu apariția personalității în calitate de persoană privată. Orice stratificare în stări speciale are, la rîndul ei, drept premisă acest proces de destrămare. Creștinismul își datorează universalitatea capacității sale de a fi găsit noii înstrăinări, cea a omului privat, un răspuns social satisfăcător, desigur, la rîndul său alienant. (Despre problemele concrete care apar aici vom putea vorbi abia în capitolul următor.) Dar tot de traiectoria socială a creștinismului ține deopotrivă și fap-

tul că el şi-a croit drum de la neutralizarea radicală iniţială a oricărei structuri sociale obiective (daţi cezarului ce-i al cezarului) pînă la o ideologie de sprijinire a stratificării în stări a societăţii. Marx caracterizează structura care apare astfel în felul următor : „*feudalismul.* Vechea societate civilă avea un caracter *de-a dreptul politic,* adică elementele vieţii civile — de pildă, proprietatea, familia, felul de muncă — erau înălţate la rangul de elemente ale vieţii de stat sub forma puterii senioriale, a stărilor şi a corporaţiei. Sub această formă ele determinau raportul dintre individul izolat şi *totalitatea statului,* adică poziţia lui *politică*“ [29]. Iar într-un alt pasaj el numeşte această formă de societate drept „democraţie a nelibertăţii“ [30]. Această scurtă caracterizare care nu poate exprima întreaga problematică a unor astfel de societăţi (acest lucru îl poate realiza doar analiza de ansamblu făcută de Marx) prezintă importanţă pentru problema noastră numai prin evidenţierea contrastului dintre această societate şi cea burgheză modernă, apărută pe baze capitaliste, înainte de toate în iureşul marii revoluţii franceze.

Să revenim din nou la concepţia lui Marx. Ca element specific hotărîtor, în conformitate cu formulările din constituţiile revoluţionare, el considera faptul că „în sfîrşit, omul ca membru al societăţii civile trece drept omul *propriu-zis,* drept *homme,* spre deosebire de *citoyen,* pentru că el este omul în existenţa lui senzorială, individuală cea mai directă, pe cînd omul *politic* nu este decît omul abstract, artificial, omul ca persoană *alegorică, juridică.* Omul real este recunoscut abia sub forma individului *egoist,* omul *adevărat* abia sub forma unui *citoyen abstract*“ [31]. Aici reiese clar noua trăsătură a conştiinţei produsă de noua economie a capitalismului, apărută în urma socializării amplificate a societăţii, conştiinţă care este foarte caracteristică pentru problema noastră, pentru instrăinarea din epoca modernă. Baza materială a vieţii sociale dobîndeşte şi în conştiinţa individuală, a acelui „homme“ de care vorbesc constituţiile, prioritatea existenţei materiale care, în mod obiectiv, există desigur în orice societate. Vorbind aici despre conştiinţă, nu avem în vedere teorii, concepţii despre lume etc. — oricare ar

---

[29] K. Marx şi F. Engels. *Opere,* vol. 1, ed. cit., p. 403.
[30] *Op. cit.,* p. 259.
[31] *Op. cit.,* p. 405.

fi tipul lor gnoseologic —, ci acea conştiinţă care dirijează acţiunile practice ale indivizilor în viaţa lor cotidiană. Şi aici, ca urmare a „ameninţării cu dispariţia“ care se impune într-un mod imperios şi spontan, această prioritate ontică a vieţii economice este baza oricărei existenţe în societate. Este pura manifestare a genericităţii în-sine, în timp ce tot ceea ce o depăşeşte poate să apară doar într-o formă ideatică.

Pentru a aprecia în mod adecvat forma de existenţă modernă a socialităţii, este deosebit de important să pornim de la această contradicţie şi să vedem în mod clar că acest idealism reprezintă din punct de vedere istoric ceva esenţial nou, chiar şi faţă de unele concepţii despre lume idealiste care, exprimîndu-ne mai simplu, începînd cu Platon joacă un anumit rol în viaţa spirituală a omenirii. Considerat negativ, acest idealism al lui „citoyen“ în opoziţia sa faţă de materialismul social al lui „homme“, nu are nimic de-a face cu opoziţia dintre „corp“ şi „suflet“ întîlnită de pildă în cadrul religiilor, cele două cupluri de opoziţie intersectîndu-se foarte adesea în viaţă şi în gîndire, fără să ajungă vreodată la un raport clar. Cotitura filozofică pe care teoria lui Marx o produce în gîndirea umană are la bază tocmai faptul că, pe de o parte, el pune încă de timpuriu într-o conexiune ontologică acest nou materialism social cu vechiul materialism propriu ştiinţelor naturii (să ne gîndim la caracterul unitar al ştiinţei istoriei din *Ideologia germană*, iar mult mai tîrziu la poziţia sa faţă de Darwin etc.) ; pe de altă parte, el înţelege existenţa, rolul, funcţia etc. motivelor ideale ale acţiunii pornind de la ontologia existenţei sociale, aşadar din perspectiva existenţei. Aceasta este linia pe care Engels încă în *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, iar, mai tîrziu, în scrisorile din ultimii ani de viaţă încearcă să o valorifice. În esenţă, încercarea sa nu s-a soldat cu rezultate demne de amintit. Teoriile dominante în perioada Internaţionalei a II-a constituiau un fel de amestec de materialism mecanicist, aplicat la domeniul economicului pur şi de considerare a tot ceea ce nu are un caracter economic drept dependent, de asemenea mecanic, de acest domeniu (sau un fel de voluntarism subiectivist apărut sub influenţa lui Kant etc.). Aşa cum am arătat mai sus, Lenin a restabilit teoretic proporţiile adecvate, dar în timpul lui Stalin marxismul a fost din nou denaturat în sensul unei mixturi neorganice a necesităţii

mecanice şi a voluntarismului (în sensul unei manipulări grosolane).

Pentru a putea aborda adecvat din punct de vedere metodologic fenomenul înstrăinării, trebuie să restabilim aceste proporții juste proprii viziunii marxiste. Înainte de toate este necesar să înțelegem că personalitatea omului care a încetat să fie particulară — atît de importantă aici — este un proces care are loc nemijlocit pe plan ideatic, dar că, inseparabil de aceasta, el constituie un moment important al existenței sociale, tocmai ca existență obiectivă. Căci deşi trecerea de la particularitate la non-particularitate se desfăşoară nemijlocit întotdeauna în mod pur ideatic, ca mişcare înăuntrul conştiinței unui individ, cele două ipostaze (deoarece dau naştere unor instituiri teleologice importante şi eficace pe plan social) sînt componente ale existenşei sociale, aşadar apărute social şi care acționează social. Acestei situații îi corespunde faptul că principiul distingerii conştiinței particulare şi a celei care a încetat să fie astfel are la bază conținutul social al diferitelor etape ale praxisului. Acest conținut este, începînd cu primul act de muncă, întotdeauna social. Munca este, spune Marx, *„obiectualizarea vieții generice a omului"* [32]. Această viață generică cunoaşte în dezvoltarea continuă şi inegală a existenței sociale o amplificare atît obiectivă cît şi subiectivă, atît extensivă cît şi intensivă, de asemenea inegală. Am vorbit deja despre aceste două aspecte ale dezvoltării vieții generice. Elementul lor comun indestructibil este socializarea tot mai profundă a societății (retragerea granițelor naturii) şi, în felul acesta, dezvoltarea speciei umane ca specie care a încetat să fie mută, spre deosebire de speciile biologice care rămîn mute, ele evoluînd obiectiv doar în cadrul anumitor limite. Depăşirea acestei muțenii are drept mediu necesar conştiința umană ; să nu scăpăm însă din vedere faptul că acesteia, datorită ancorării ei în existența socială, îi revine rolul de a da răspunsuri la problemele ridicate de această existență. Pornind de aici, am tratat mai sus întrepătrunderea şi totodată contradicția dintre genericitatea în-sine şi cea pentru-sine, în conexiunea şi totodată opoziția lor față de dezvoltarea capacităților umane şi a personalității umane în cursul acestui proces de socializare. Aşadar, pe toate treptele dezvoltării ei, în toate modurile de manifes-

[32] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinerețe, ed. cit.*, p. 556.

tare, în direcţia, dinamica şi structura ei de ansamblu, personalitatea este o categorie a existenţei sociale. „Individul este *fiinţă socială*. Manifestarea lui de viaţă, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viaţă *colective*, săvîrşită împreună cu alţii, este deci o manifestare şi afirmare a *vieţii sociale*“ [33], spune Marx. Am arătat, de asemenea, că tocmai din punct de vedere al existenţei sociale aici acţionează tendinţe ale dezvoltării care sînt altele decît cele care acţionează în sensul lărgirii, ridicării şi amplificării etc. capacităţilor individuale. Aceasta nu înseamnă însă că respectivele forţe sociale fundamentale ar fi absolut diferite între ele, ci doar că cu cît mai îndepărtat este un tip al praxisului uman de originea şi modelul său din muncă, cu atît mai mari sînt modificările pe care modelul trebuie să le sufere în realitatea praxisului.

Aici este vorba în primul rînd de importanţa mereu crescîndă a întîmplării în viaţa oamenilor. În timp ce în procesul muncii, datorită apariţiei muncii medii, ca determinaţie existenţială hotărîtoare, întîmplarea apare doar ca valoare-limită în probabilitatea statistică a legităţilor, acum ea devine o calitate existenţială esenţială, apreciată pozitiv sau negativ, a conexiunilor sociale care apar. Ne-am referit deja la afirmaţia lui Marx că de fapt întîmplarea decide întotdeauna cine se află la un moment dat în fruntea mişcării muncitoreşti. Acest lucru este valabil nu numai pentru sfera politicii, ci pentru toate domeniile activităţii ideologice. Bineînţeles, aici trebuie să evităm absolutizarea gnoseologic-logică a categoriei de întîmplare, după cum nu trebuie să fetişizăm pretinsul său pol opus, necesitatea. Întîmplarea, de pildă, că un război este condus de un conducător militar înzestrat, are un larg cadru social de determinare, făcînd parte dintr-un spaţiu social-istoric posibil. Să ne gîndim de pildă la faptul — constatat încă de Bismarck — că dezvoltarea antidemocratică a Germaniei era cît se poate de nefavorabilă dezvoltării capacităţilor strategice, care nu se puteau forma fără o viziune politică, chiar şi în condiţiile în care instrucţia, disciplina ridică capacităţile tactice la un nivel foarte înalt. Desigur, în domenii foarte diferite acţionează tendinţe, probleme care, datorită respectivei trepte de dezvoltare economico-socială şi a specificului ei, plutesc, ca să zicem aşa, în aer, cu alte cuvinte devin com-

---

[33] *Op. cit.*, p. 578.

ponente permanente și cu acțiune importantă a ontologiei vieții cotidiene, favorizînd o aptitudine în moduri diferite. Întîmplarea nu este, așadar, cîtuși de puțin absolută, ea poate rezulta atît de evident din înlănțuirea socială de fapte, încît adesea — desigur, post festum — sîntem înclinați să vedem în ea un moment al necesității. Totuși, această întîmplare are un caracter insuprimabil, căci ea cuprinde predispozițiile fiziologice pentru un anumit praxis ideologic, inclusiv adevărata înzestrare în acest sens (ureche muzicală sau talent muzical).

Am examinat ceva mai în detaliu această împletire socială dintre întîmplare și determinare generală, deoarece tocmai în ce privește fenomenul înstrăinării domină în această privință prejudecăți extrem de opuse, dar la fel de eronate. Ce-i drept, ontologia vieții cotidiene dă naștere adesea unor reprezentări asupra naturii „fatale", de nedepășit a înstrăinării. Este de la sine înțeles că ideologiile claselor dominante sînt interesate în fixarea psihologică a formelor de înstrăinare ca „dat natural", susținînd pe cale propagandistică această idee. Ea a fost sprijinită, cel puțin la nivel conștient — involuntar și în mod arbitrar —, de acele fetișizări ale marxismului care au dominat în cercuri largi și influente ale Internaționalei a II-a. În viziunea mecanicistă a acestora, înstrăinarea dispărea complet în spatele bazelor ei economice ; pe de altă parte, se presupunea de asemenea într-un mod mecanicist-fetișist, că trecerea la socialism ar elimina automat ipso facto, odată cu capitalismul și consecințele lui ideologice. Au existat chiar interpretări conform cărora odată cu instaurarea socialismului însăși știința economică ar fi de prisos. La timpul său, stalinismul, deși în vorbe a preluat critica polemică pe care Lenin a făcut-o teoriilor Internaționalei a II-a, în practică (și în „teoriile" elaborate pentru justificarea acestei practici) a apărat concepția conform căreia simpla instaurare a socialismului ar atrage după sine sfîrșitul înstrăinării.

Pentru ca în ciuda acestor multiple prejudecăți să înțelegem în mod adecvat esența înstrăinării, este necesar să revenim și aici la teoriile lui Marx, tratate pînă acum în considerațiile noastre din diferite puncte de vedere. În acest sens trebuie spus în rezumat următoarele : în primul rînd orice înstrăinare este un fenomen fundamental care are o bază economico-socială ; fără transformarea radicală a structurii economice nici o acțiune individuală nu

poate schimba ceva esențial din bazele acestui fenomen. În al doilea rînd, orice înstrăinare este totuși pe această bază un fenomen ideologic, ale cărui consecințe cuprind într-un mod atît de puternic și de multilateral viața individuală a fiecărui om, încît suprimarea ei subiectivă poate fi realizată practic doar de către individul respectiv. Așadar, este foarte posibil ca unii indivizi să sesizeze teoretic esența înstrăinării, dar în modul lor de viață să rămînă pe mai departe înstrăinați, ba chiar în anumite împrejurări înstrăinarea lor se se amplifice și mai mult, căci orice moment subiectiv al înstrăinării poate fi depășit numai prin instituiri practice adecvate ale respectivului individ, care duc la schimbarea faptic-practică a modului său de a reacționa față de faptele sociale, a comportamentului său față de propriul său mod de viață, față de semenii săi. Așadar, acțiunea individuală, de sine stătătoare este premisa indispensabilă pentru suprimarea reală (și nu doar declarată) a oricărei forme de înstrăinare în raportarea fiecărui individ la existența socială. În al treilea rînd — cum de asemenea am reliefat mai sus — în existența socială apar doar forme concrete de înstrăinare. Desigur, înstrăinarea este o abstracție științifică, așadar rațională, indispensabilă pentru teorie. Este clar că toate formele de înstrăinare care există într-o anumită perioadă au drept bază în ultimă instanță aceeași structură economică a societății. Depășirea lor obiectivă poate fi realizată așadar — nu trebuie — prin trecerea la o nouă formațiune sau la o nouă etapă, deosebită structural, a aceleiași formațiuni. Iată de ce nu este întîmplător faptul că în orice critică radicală, revoluționară adusă unui tip de organizare socială — critică ce tinde spre transformarea reală sau, cel puțin, spre o reformare fundamentală a acesteia — sînt prezente tendințe care reduc teoretic diferitele moduri de înstrăinare la originea lor comună pentru a le putea elimina odată cu aceasta.

Altfel stau lucrurile în majoritatea cazurilor de depășire individual-subiectivă a propriei înstrăinări. Aici este foarte posibil (și chiar așa se și întîmplă adesea în realitate) ca oamenii să lupte cu înverșunare împotriva unei forme de înstrăinare, de cele mai multe ori opresive, și să nu dea atenție altor forme ale înstrăinării. Ba chiar îndeosebi în cazurile în care omul se simte obiect al unei înstrăinări, din care cauză suferă, în timp ce în raport cu altă formă de înstrăinare joacă un rol activ, mijlocitor

— din punct de vedere social fals — se întîmplă ca în ciuda aversiunii profunde față de primul tip de înstrăinare să joace, în continuare, față de cel de al doilea un rol activ. În cunoscutul său roman *Kleiner Mann was nun?* Fallada a descris în mod plastic cum tatăl și fiul, militanți sinceri și convinși ai luptei pentru eliberarea muncitorilor (așadar luptători împotriva înstrăinării) rămîn față de soție și față de fiică agresori și exploatatori mic-burghezi de cea mai jalnică speță (așadar, forțe alienante și autoalienante). Întrucît ne interesează problema ontologică a înstrăinării, trebuie să ne mulțumim cu simpla descriere a unor stări de lucruri atît de semnificative. Problemele concrete care rezultă din această situație, din existența mai multor forme existențiale de înstrăinare vor fi tratate pe măsura importanței lor abia în Etică. Ele reprezintă una din cele mai mari piedici în umanizarea autentică a omului, în formarea sa ca personalitate. De aceea, din punct de vedere al ontologiei existenței sociale aici se poate face doar constatarea că necesitatea depășirii personale a propriei înstrăinări într-un mod subiectiv nu înseamnă niciodată subiectivism, opunerea personalității socialității, așa cum consideră diferitele orientări filozofice sau psihologice din zilele noastre, care tratează această problemă cu aparatul lor conceptual obișnuit. O personalitate independentă existențial față de societatea în care trăiește nu poate exista și, ca atare, această opoziție atît de răspîndită este o abstracție goală. Cu cît mai adînc, mai personal îl afectează pe om în individualitatea sa o formă de înstrăinare, cu atît această înstrăinare este mai socială, mai generică. Respectiv, aceste acte de depășire subiectivă a propriei înstrăinări vizează cu atît mai mult genericitatea pentru-sine, cu cît ele au devenit mai personale, indiferent în ce măsură acest lucru este conștientizat în mod clar, adecvat.

Nu este aici locul potrivit să vorbim despre originea și esența opoziției personalitate-societate, care începînd cu fenomenele idealiste de destrămare a hegelianismului (Bruno Bauer și Stirner), trecînd prin Kiergegaard, Heidegger („das Man") și ajungînd pînă la Manheim cu a sa *„freischwebende Intelligenz"* a dominat în mare parte gîndirea burgheză. Nu ar fi prea greu să descoperim în situația socială a unei anumite pături a intelectualității burgheze bazele existențiale ale acestor opoziții abstracte. Mai important este însă să vedem în mod clar că o astfel

de altitudine, atunci cînd este realizată în mod consecvent, lucru destul de rar, duce tocmai la sărăcirea şi deformarea celor mai importante aspecte ale vieţii personale. Acest lucru poate fi observat cu uşurinţă la Heidegger, în în operele de început ale lui Sartre, deşi cu siguranţă în cazul acestuia din urmă nu este întîmplătoare o năzuinţă continuu amplificată de a dezvălui conţinutul social care se ascunde în spatele deciziilor individuale. Chiar istoria marii literaturi oferă o mulţime de exemple în ce priveşte respingerea faptică a unei astfel de opoziţii abstracte : de la Homer pînă la Thomas Mann, toate încercările de a răspunde marilor conflicte ale existenţei pornesc, din punct de vedere al conţinutului lor lăuntric, de la contradicţiile proprii societăţii. Atunci cînd au loc încercări practice de abstractizare a acestora — indiferent dacă este vorba de Huysmans, de Gide sau de o altă celebritate contemporană — se produce în mod necesar coborîrea faptică la nivelul comun cotidian al unui filistinism exacerbat, al unei încîntări mic-burgheze *(eines trunkenen Spiessbürgers)*, cum spune Gottfried Keller. Chiar şi aşa numiţii „originali" invocaţi adesea referitor la acest subiect, reprezintă, dacă nu sînt cazuri patologice, *outsiders* faţă de tendinţe sociale concrete, atît în cazul lui Cervantes cît şi al lui Dickens, Dostoevski sau Raabe. Credem, aşadar, că avem dreptate să subliniem socialitatea primordială (vizarea genericităţii pentru-sine) în fiecare caz de ameninţare, apărare, înfrîngere sau de înstrăinare a personalităţii, precum şi în cel de luptă împotriva acestei înstrăinări. Nu este întîmplător faptul că foarte adesea tocmai acei ideologi, care prin propriul lor praxis coboară faptic personalitatea umană la nivelul simplei particularităţi, îi reproşează marxismului că nu apreciază suficient sau nu recunoaşte deloc importanţa istorică a rolului indivizilor şi a personalităţii.

Nu putem încheia aceste observaţii generale, cu caracter introductiv asupra înstrăinării ca fenomen al existenţei sociale, fără să ne referim pe scurt la una din trăsăturile ei cele mai importante din punct de vedere ontologic, şi anume la procesualitatea ei. Am văzut că din punct de vedere ontic avem de a face doar cu diferite tipuri de înstrăinare (înstrăinarea ca noţiune generală fiind doar o abstracţie ştiinţifică indispensabilă) ; acum trebuie să remarcăm că oamenii în realitatea socială se înstrăinează pe ei înşişi şi pe semenii lor, luptă împotriva

acesteia atît pentru ei înșiși cît și pentru ceilalți, că procesul care ia naștere din aceste acte la cei doi poli ai vieții sociale, la cel al totalității obiective a societății și la cel al personalității individului este singura formă existentă a ceea ce noi numim teoretic înstrăinare. Înstrăinarea nu este, așadar, niciodată ceva static, din punct de vedere existențial, ci întotdeauna un proces care se desfășoară în cadrul unui complex : societatea ca întreg, respectiv individualitatea omului. Această procesualitate — ca în cazul oricărui fenomen social, căci pretutindeni în societate elementul fundamental esențial îl constituie instituirea teleologică — constă în mod necesar pe de o parte din aceste instituiri, pe de altă parte din șirurile cauzale pe care aceste instituiri le pun în mișcare. Cum aceste interacțiuni dinamice dintre instituirile teleologice și șirurile cauzale sînt permanente și deoarece pentru individ, în cazul dat, problema hotărîtoare este modul în care complexul acestor mișcări activează sau se răsfrînge asupra lui în calitate de complex, rezultă în mod clar că aici totul trebuie să decurgă în mod inegal, contradictoriu, într-o permanentă mișcare. Chiar și retroacțiunea asupra propriei personalități are drept urmare faptul că foarte adesea consecințele instituirilor sînt cu totul altele decît se urmărise în mod conștient, că, de regulă, ele nu pot avea raționalitatea intenționată în actele de muncă. Desigur, legile generale ale mișcărilor de acest tip rămîn totuși în vigoare, îndeosebi deosebirea dintre împrejurările care revendică o decizie radicală de tip „da“ sau „nu“ în raport cu factorii alienanți, pe de o parte, și între fazele (fie ele favorabile sau nefavorabile) pe care noi, folosind cuvintele lui Churchill, le-am denumit perioade ale consecințelor. Schimbarea conținutului, direcției etc. este desigur mult mai dificilă în acest caz din urmă și, practic, în multe situații se ajunge la fixarea definitivă a tendințelor vieții la aparența unei stări (acțiuni care au devenit rutină).

Desigur, în acest caz situația se complică prin faptul că orice tendință alienantă se înrădăcinează din punct de vedere obiectiv pe plan social, așadar influențează permanent motivele instituirilor, în timp ce lupta împotriva acestor procese de înstrăinare cere tot timpul decizii ale individului și transpunerea lor în practică. Adaptarea presupune doar ca individul să se lase purtat de curentul general, pe cînd voința de a rezista presupune decizii mereu reînnoite, regîndite (sau, cel puțin, trăite profund) și, dacă

ente necesar, transpuse în viață prin luptă. Astfel omul societăților divizate în clase este, începînd cu nașterea sa, un complex inclus într-alt complex, ale cărui tendințe acționează spontan în direcția înstrăinării sale. Împotriva acestei mulțimi de forțe, el a fost nevoit să-și mobilizeze neîntrerupt propriile forțe. Așadar, în legătură cu orice personalitate, cu orice etapă a dezvoltării ei se poate spune : ea este produsul propriei activități și punct de plecare al dezvoltării ei. Dar chiar și acest rol atît de important, care revine propriilor forțe ale individului în procesul emancipării sale de înstrăinare nu îl situează niciodată în acea opoziție abstractă, menționată mai sus, față de societate. Dimpotrivă, ceea ce noi am numit forțe proprii, își au rădăcinile în personalitatea originară a respectivului om (care s-a dezvoltat însă în cadrul interacțiunilor cu societatea), evoluția sau involuția acestei personalități are loc într-un proces neîntrerupt de apropriere a rezultatelor trecute sau prezente ale dezvoltării societății. Convingerea, devenită conținut al propriei vieți (care poate fi, desigur, un simplu sentiment sau o intuiție) despre realitatea genericității pentru-sine este cea mai puternică armă care poate sta la dispoziția omului împotriva alienării. Astfel de lupte, avîntul sau declinul lor constituie modul de existență al înstrăinării ; impresia nemijlocită statică pe care o oferă aceasta este o simplă aparență.

2. Aspecte ideologice ale înstrăinării. Religia ca înstrăinare

Din considerațiile prezentate în prima parte a acestui capitol a rezultat că înstrăinarea este într-o mare măsură și un fenomen ideologic, că îndeosebi lupta subiectiv-individuală de eliberare de ea are în esență un caracter ideologic. Această situație existențială impune cu necesitate să ne îndreptăm atenția în primul rînd asupra acelor momente ale acestui proces care prezintă un caracter specific ideologic. Abia după cunoașterea lor, pe baza acestei cunoașteri (desigur, delimitîndu-ne adesea de ea), vom putea ajunge în situația de a înțelege în mod concret și adecvat fenomenul însuși în configurația sa de ansamblu. Vom vedea că elementul fundamental nemijlocit este ceea ce noi am denumit în considerațiile anterioare drept

ontologie a vieţii cotidiene. Din aceste consideraţii a reieşit deja în mod clar că înstrăinarea fiecărui individ rezultă nemijlocit din interacţiunile sale cu viaţa sa cotidiană. Această înstrăinare este — atît în ansamblul ei cît şi la nivelul părţilor ce o compun — produsul raporturilor economice dominante în acel moment istoric şi, bineînţeles, aceste raporturi exercită influenţe în ultimă instanţă hotărîtoare asupra oamenilor şi în domeniile ideologice. Acest fapt nu este însă contrazis de situaţia (care concretizează, dimpotrivă, respectivele conţinuturi şi forme actuale în acel moment) că mediul mijlocitor dintre structura economică generală a societăţii şi respectivul individ este tocmai această existenţă a vieţii cotidiene. Dacă vrem, aşadar, să examinăm un fenomen ideologic în esenţa sa, în configuraţia sa actuală şi în direcţiile transformării sale etc., atunci nu putem eluda problemele ontologiei vieţii cotidiene. La fel cum structura economică şi dezvoltarea unei societăţi constituie baza obiectivă a fenomenelor, tot aşa ontologia vieţii cotidiene formează acel mediu multilateral nemijlocit în care majoritatea oamenilor vin în relaţii concrete de comunicare cu tendinţele spirituale ale epocii lor. Oamenii care intră în contact direct cu manifestările ideologice cele mai înalte şi mai clare ale epocii şi care în praxisul lor reacţionează direct faţă de acestea constituie excepţii. Dar chiar şi în cazul acestora sînt prezente influenţe ale ontologiei cotidianului. Iată de ce nu trebuie niciodată să scăpăm din vedere această sferă a medierii.

Desigur, aceasta nu înseamnă că sfera nemedierii, atît de bogată în influenţe, ar trebui considerată drept singurul dat social şi că am putea ignora marile bătălii ideologice ale unei perioade, bătălii prin care tendinţele spirituale dominante capătă o formă durabilă, cu acţiune îndelungată. Abia conexiunea dintre aceste trei complexe dă naştere totalităţii sociale a fiecărei perioade, proporţiilor ei, calităţii spiritului dominant în ea. De aceea, analiza complexului nostru de probleme trebuie să înceapă cu perioada destrămării hegelianismului, cu aportul lui Feuerbach şi cu critica pe care Marx o face acestuia şi discipolilor săi rămaşi prizonieri ai idealismului. Evaluarea filozofiei hegeliene stă neîndoielnic în centrul acestor dezbateri. Filozofia lui Hegel, spre deosebire de iluminism, de care de altfel este intim legată încă de timpuriu, nu pune în contrast exclusiv — aşa cum se presupune în

general — religia cu filozofia, ci, dimpotrivă, încearcă să includă religia în sistemul filozofiei. Acest lucru în sine nu ar reprezenta ceva cu totul nou, ci mai degrabă o continuare a liniei generale a dezvoltării filozofiei idealiste germane (Kant), dacă această integrare nu ar dobîndi la Hegel trăsături specifice. În primul rînd, Hegel nu concepe diversitatea atitudinilor umane față de lumea exterioară și cea interioară într-o unitate gnoseologică de fond, cum procedează Kant, în legătură cu care Hegel folosește expresia critică de „sac al sufletului" *(Seelensack)*. Integrarea are loc mai degrabă în forma prezentării procesului de evoluție al spiritului (al umanității), în cursul căruia religiei îi revine penultimul loc : o treaptă superioară pe calea dezvoltării de sine a spiritului care nu poate fi depășită decît de filozofia însăși, desigur o depășire care nu schimbă nimic esențial din conținuturile decisive, deoarece aceste conținuturi sînt ridicate doar de la nivelul simplei reprezentări (religia) la cel al conceptului (filozofia). În al doilea rînd, acest proces este totodată un proces de înstrăinare datorită postulării obiectualității în general (determinația hegeliană a exteriorizării) și unul de suprimare a oricărei înstrăinări prin realizarea de sine a spiritului, prin realizarea identității subiect-obiect pe diferite trepte ale desăvîrșirii, în religie și filozofie.

Opoziția materialistă a lui Feuerbach față de sistemul central de idei al lui Hegel, încercarea de a-l critica materialist a făcut ca înstrăinarea să devină o temă principală. Pentru Feuerbach, religia nu este o formă provizorie în procesul de depășire a înstrăinării, ci, dimpotrivă, forma originară a înstrăinării. Feuerbach revine aici — în mod nemijlocit și numai nemijlocit pe bună dreptate — la vechile tradiții materialiste de critică a religiei, în ultimă instanță la constatarea făcută de Xenofon : „Dacă boii, caii și leii ar avea mîini, sau dacă mîinile lor ar ști să deseneze și ar ști să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul" [34].

Elementul cel mai important pentru noi este aici faptul că Feuerbach nu numai că neagă integrarea hegeliană a

---

[34] *Antologie filozofică. Filozofia antică,* vol. 1, Editura Minerva, București, 1975, p. 12.

religiei în procesul autodevenirii spiritului (a umanității), ci, tocmai invers de cum procedase Hegel, el dezvăluie idealismul filozofic în totalitatea sa ca fiind o teologie devenită lumească și contradictorie. „La fel cum teologia *rupe* și *înstrăinează (entäussert)* omul pentru ca apoi să-l identifice din nou cu această esență înstrăinată, Hegel multiplică și *divizează esența simplă, identică cu sine* a naturii și a omului pentru ca ceea ce a fost separat cu forța să fie apoi din nou mijlocit cu forța" [35]. Aici nu este conținută însă nici pe departe o adevărată critică materialistă a concepției lui Hegel asupra înstrăinării, ci doar un verdict sumar conform căruia întreaga filozofie hegeliană este de asemenea o subspecie a înstrăinării. Calea în această direcție o deschide gnoseologia materialistă, extrem de simplă a lui Feuerbach. Deoarece, conform acesteia, doar existența nemijlocit perceptibilă senzorial ar deține o adevărată realitate, rezultă că orice concepție despre lume întemeiată pe idei (pe o abstracție) este deja ipso facto o înstrăinare. „A abstractiza înseamnă a pune *esența* naturii în afara naturii, *esența* omului *în afara oamenilor, esența* gîndirii *în afara actului de gîndire.* Filozofia hegeliană *l-a înstrăinat pe om de el însuși,* întrucît întreg sistemul ei se bazează pe aceste acte de abstractizare. Ce-i drept, ea unifică din nou ceea ce separă, dar doar într-un mod care este el însuși *separabil, mediabil.* Filozofiei hegeliene îi lipsește unitatea nemijlocită, *certitudinea (Gewissheit) nemijlocită, adevărul nemijlocit"* [36]. Acest apel la senzorialitatea nemijlocită ignoră pur și simplu întreaga problematică a înstrăinării prezentă la Hegel și pe care Marx nu mult după aceea a criticat-o pe larg și profund în *Manuscrisele economico-filozofice.* Pentru înțelegerea teoretică a fenomenului înstrăinării, concepția lui Feuerbach are drept consecință faptul că ceea ce este pus în contrast cu realitatea nu este lumea religiei în ansamblul ei, ci imaginea despre lume a lui Hegel, că critica religiei se limitează la o critică gnoseologică a teologiei, că în felul acesta critica este mai puțin o critică a religiei reale cît a formei generalizate și diluate a acesteia în filozofia religiei. Desigur, această metodă are o îndelungată tradiție. Contradicția dintre teologie și filozofia mai nouă, mai reală joacă un rol important încă

---

[35] L. Feuerbach. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie.* Sämmtliche Werke, vol. 2, Leipzig, 1846, p. 248.
[36] *Ibidem*, p. 249.

în secolele XVII—XVIII. Etichetarea lui Hegel drept criptoteolog a devenit, ce-i drept, importantă din punct de vedere al destrămării hegelianismului.

În felul acesta, Feuerbach a urnit o stîncă ; fără intervenția lui, destrămarea școlii hegeliene ar fi degenerat în nesfîrșite certuri literare între docenți, fără ca Hegel să fi putut fi depășit din punct de vedere filozofic. Acest lucru a fost foarte clar văzut de Marx în *Manuscrisele economico-filozofice* : „*Feuerbach* este singurul gînditor la care observăm o atitudine *serioasă*, o atitudine *critică* față de dialectica hegeliană ; el este singurul care a făcut adevărate descoperiri în acest domeniu și, în genere, singurul care a învins într-adevăr vechea filozofie“ [37]. Acest lucru nu-l împiedică nici pe el nici pe Engels (care la început era entuziasmat de Feuerbach) să vadă clar că simpla cotitură de la mijlocirile idealiste ale lui Hegel la nemijlocirea materialistă lasă complet nerezolvate problemele cu adevărat esențiale ale dialecticii hegeliene, că Feuerbach trece pe de o parte neatent pe lîngă aspectele hotărîtoare ale transformării filozofice, iar că, pe de altă parte, el tratează multe probleme importante ale dialecticii într-un mod nemijlocit-simplificator, astfel încît ceea ce era progresist devine o absurditate retrogradă. În legătură cu primul aspect, Marx spune în *Ideologia germană* următoarele : „În măsura în care Feuerbach e materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care ia în considerație istoria, el nu e materialist. La el materialismul și istoria sînt cu totul rupte unul de altul...“ [38].

Engels, la rîndul său, critică considerațiile lui Feuerbach asupra raportului dintre esență și fenomen în cîteva observații care datează aproximativ din aceeași perioadă : „«Existența nu este o noțiune generală, separabilă de lucruri. Ea este una cu ceea ce există... Existența este afirmarea esenței. *Ceea ce este esența mea este existența mea*... Numai în viața omenească existența se separă de esență, *dar numai în cazuri anormale, nenorocite* ; se întîmplă ca omul să nu-și aibă esența acolo unde își are existența, dar tocmai de aceea el nu este cu adevărat, adică nu este cu sufletul acolo unde se află în realitate cu trupul. Numai acolo unde este *inima ta*, acolo *ești tu*.

---

[37] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 608.
[38] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 46.

Dar, *cu excepţia cazurilor nefireşti,* toate lucrurilie sînt ceea ce le place să fie şi acolo unde le place să fie». Frumoasă apologie a stărilor existente. Cu excepţia cazurilor nefireşti, a puţinelor cazuri anormale, îţi place să fii la vîrsta de 7 ani paznic într-o mină de cărbuni, să stai 14 ore zilnic în întuneric, şi pentru că aceasta este existenţa Ta, este şi esenţa Ta... Este «esenţa» Ta să fii subordonat unei ramuri de muncă ! [39]"

Atitudinea critică pe care Marx a avut-o de la bun început faţă de filozofia lui Feuerbach nu l-a împiedicat, după, cum am văzut, să vadă clar că intervenţia acestuia a dat impulsul hotărîtor în învingerea reală a filozofiei hegeliene şi în transformarea materialismului filozofic într-o viziune autentică şi atotcuprinzătoare asupra lumii, în baza teoretică a transformării reale, nu doar politice a societăţii. Încă în 1843 el vede situaţia existentă în felul următor : „critica religiei este premisa oricărei critici". Dar această propoziţie este precedată de următoarea constatare : „Pentru Germania, *critica religiei* este în esenţă încheiată". Depăşirea lui Feuerbach este la el în primul rînd o extindere a gîndirii sale asupra existenţei social-materiale a omului şi a devenirii sale. Constatarea lui Feuerbach că nu religia îl creează pe om, ci omul creează religia, este completată de Marx într-un mod care face ca înstrăinarea religioasă şi dezvăluirea ei teoretică să devină un complex de probleme social-politice cu caracter general al istoriei omenirii : „Şi anume : religia este conştiinţa de sine şi simţămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou. Dar *omul* nu este o fiinţă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului,* statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, *o concepţie răsturnată despre lume,* pentru că însuşi statul, societatea constituie *o lume întoarsă pe dos.* Religia este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei *point d'honneur* spiritualist, entuziasmul ei, sancţiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare şi justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenţei omeneşti, pentru că *esenţa omenească* nu posedă o realitate adevărată. Lupta împotriva religiei este, prin urmare, lupta indirectă împotriva *acelei lumi* a cărei *aromă* spirituală este religia" [40].

---

[39] *Op. cit.,* p. 585.
[40] K. Marx şi F. Engels. *Opere,* vol. 1, ed. cit., p. 413.

Această lărgire şi depăşire categorică a modului provincial german de punere a problemei, caracteristic unui stat care nu cunoscuse revoluţia burgheză, dar în care, desigur, din punct de vedere obiectiv, fuseseră atinse principalele interacţiuni dintre religie şi viaţa cotidiană prezente în societatea capitalistă, aşază acest complex de probleme al religiei şi al înstrăinării într-o poziţie justă faţă de tendinţele universal-revoluţionare ale epocii. În timp ce Bruno Bauer mai meditează încă asupra problemei îngust provinciale (trei sferturi teologice şi, de aceea, din punct de vedere concret-social insolubile) a modului în care emanciparea politică, egalitatea în drepturi civile a evreilor poate fi pusă în acord filozofic cu propria lor emancipare interioară (emanciparea de apartenenţa lor religioasă la iudaism, de înstrăinarea lor umană prin religia iudaică), concepţia politico-istorică a lui Marx, net superioară, înlătură toate problemele existenţiale legate de aceasta. El explică : „...nu aşa-zisul stat *creştin*, care recunoaşte creştinismul ca temelie a lui, ca religie de stat şi care de aceea are o atitudine exclusivistă faţă de toate celelalte religii, este statul creştin desăvîrşit, ci mai degrabă statul *ateu*, statul *democrat*, statul care acordă religiei un loc numai printre celelalte elemente ale vieţii civile“ [41]. În continuare, el dezvoltă în mod consecvent o analiză detaliată a emancipării, aşa cum a fost realizată deja in formele ei clasice în Franţa şi în Statele Unite.

Punctul de plecare ontologic îl constituie distincţia dintre *„le citoyen“* care rămîne idealist, şi *„l'homme“*, care are un caracter social real. Drepturile omului, care apar în felul acesta, decurg din structura economică a societăţii burgheze. Ele îl fac pe fiecare om să privească pe alt om nu ca o *realizare* a libertăţii sale, ci, dimpotrivă, ca *o limită* a ei. Aşadar, drepturile acestui *homme* sînt acele drepturi ale omului conţinute în constituţiile clasice ale epocii revoluţiilor burgheze. Relaţia lor cu problema noastră poate fi formulată într-un mod puţin paradoxal astfel : aceste drepturi dau omului libertatea totală de a se înstrăina social (fireşte, şi ideologic) după bunul său plac. Fără să atingă în mod direct problema înstrăinării, Marx formulează situaţia care corespunde acestor drepturi umane în felul următor : „Prin urmare, nici unul din aşa-zisele drepturi ale omului nu depăşeşte limitele omului

---

41 *Op. cit.*, p. 392.

egoist, ale omului ca membru al societății civile, adică ca individ închis în sine însuși, mînat de interesele lui personale, de bunul său plac personal și separat de întreaga comunitate. În aceste drepturi, omul este departe de a fi conceput ca o ființă generică ; dimpotrivă, viața generică însăși, societatea, apare ca un cadru exterior indivizilor, ca o îngrădire a independenței lor originare. Singura legătură care-i unește este necesitatea naturală, nevoia și interesul privat, conservarea proprietății lor și a persoanei lor egoiste" [42]. Așadar se poate spune la fel de bine că aceste revoluții rezolvă problema emancipării religioase după cum o lasă nerezolvată : schimbarea se prezintă în esență în același fel în toate domeniile vieții. „Omul n-a fost, prin urmare, eliberat de religie, ci a căpătat libertatea religiei. El n-a fost eliberat de proprietate, ci a căpătat libertatea proprietății. N-a fost eliberat de egoismul profesiunii, ci a căpătat libertatea profesiunii" [43].

Abia revoluția socială este cea care transformă radical bazele reale ale vieții sociale a oamenilor, putînd aduce o soluție reală înstrăinării religioase ca și tuturor celorlalte forme ale vieții materiale a oamenilor : „Abia cînd omul individual real va absorbi pe cetățeanul abstract și cînd, ca om individual, în viața lui empirică, în munca lui individuală, în relațiile lui individuale va deveni o ființă *generică*, abia cînd omul își va cunoaște și-și va organiza «ses forces propres» ca forțe *sociale* și deci nu va mai separa de sine forța socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va desăvîrși emanciparea umană" [44]. În felul acesta este conturată o mare perspectivă universal istorică a suprimării înstrăinării religioase, și, totodată, o semnificativă imagine de ansamblu a tuturor formelor de înstrăinare care au fost produse social. În această viziune, religia nu încetează nicidecum să fie o formă importantă a înstrăinărilor umane, ci este inserată în conexiunea socială de ansamblu a tuturor înstrănărilor. Bazele economice ale acestui proces istoric necesar, universal de înstrăinare, precum și toate implicațiile filozofice care decurg de aici au fost examinate pe larg de Marx în *Manuscrisele economico-filozofice*. Conform esenței acestei probleme sociale de ansamblu, accentul principal cade aici pe descoperirea și analizarea acelor forme de înstrăinare ale oameni-

---

[42] *Op. cit.*, p. 401.
[43] *Op. cit.*, p. 404.
[44] *Op. cit.*, p. 405.

lor care sînt produse de către economia capitalistă. În această lucrare este examinată în primul rînd înstrăinarea muncitorului în capitalism. Marx tratează însă înstrăinarea ca pe o caracteristică universală a capitalismului. În *Sfînta familie,* care urmează nemijlocit *Manuscriselor,* înstrăinarea în capitalism este prezentată ca un fenomen universal, afectînd în același mod atît burghezia cît și proletariatul ; desigur, el indică totodată caracterul contradictoriu al înstrăinării, care are drept consecință reacția cu totul opusă a celor două clase antagoniste față de ea. „Clasa posedantă și clasa proletariatului reprezintă aceeași înstrăinare de sine a omului. Dar prima clasă se simte satisfăcută și afirmată în această înstrăinare de sine, ea vede în înstrăinare *propria ei putere* și posedă și ea *aparența* unei existențe umane ; cea de-a doua se simte anihilată în această înstrăinare și vede în ea propria ei neputință și realitatea unei existențe inumane"[45].

Recunoașterea acestui caracter universal al înstrăinării în formele ei foarte diferite este totuși foarte departe de simpla extindere cantitativă a existenței sale sociale. Recunoașterea de către Marx a acestui caracter universal indică, dimpotrivă, formele generale calitativ-structurale, social-istorice reale care decurg din acest caracter universal al înstrăinării. În acest sens, un prim moment îl constituie apariția și natura economică a unor forme sociale ale înstrăinării care, așa cum tocmai am văzut, deși din punct de vedere istoric împărtășesc în multe privințe destinul înstrăinării religioase, sînt în existența lor socială forțe brutale și reale ale vieții și nu simple denaturări ideologice ale imaginii omului despre lume, cum considera Feuerbach in opera sa timpurie. Așadar, chiar din punct de vedere teoretic este vorba de mult mai mult decît de confruntarea dintre teologie și un tablou veridic al lumii sau dintre teologie și idealismul hegelian. Pentru a sesiza fie și numai teoretic caracterul universal al unor astfel de înstrăinări, este necesară o teorie socială și o metodologie nouă. Marx, consecvent, nu se oprește însă aici ; întrucît formele principale de înstrăinare sînt situații de viață reale, apărute în urma unor procese economico-sociale, depășirea lor autentică, suprimarea lor reală nu poate avea un simplu caracter teoretic, oricît de dezvoltat ar fi acesta. Realitățile din societate sînt întotdeauna

[45] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 2, ed. cit., p. 39.

produsele unui praxis, chiar dacă acesta este într-o mică măsură conştient şi intenţionat. Suprimarea lor trebuie, ca atare, pentru a fi o suprimare adevărată, să depăşească planul pur teoretic şi să devină praxis, obiect al unui praxis social.

În această împlinire teoretică a caracterului universal al unei atari cunoaşteri prin transpunerea ei în praxisul umanităţii, înstrăinarea îşi pierde în mod necesar poziţia ei izolată în cosmosul fenomenelor sociale. La nivel pur teoretic, înstrăinarea muncitorului s-a oprit — în mod legitim — la considerarea ei drept un fenomen deosebit în cadrul interacţiunilor exploatării capitaliste a muncitorului. Transpunînd o atare cunoaştere la nivelul praxisului social, caracterul particular al existenţei înstrăinării dispare în actul practic comun şi universal al lichidării exploatării. (Această dispariţie a autonomiei înstrăinării a fost prezentată ca fiind necesară din punct de vedere general ontologic. Faptul că în felul acesta autonomia ei existenţială nu dispare cu totul este dovedit de praxis ; după fiecare suprimare sau transformare radicală de acest fel a lumii economice, în cadrul noii existenţe sociale se ridică iarăşi, într-un mod spontan, întrebarea : a dispărut odată cu această transformare şi înstrăinarea, sau aceasta revine, eventual, în forme noi ?) Hotărîtor însă în toate acestea rămîne faptul că existenţa socială poate fi transformată numai prin praxisul uman. Hegelienii de stînga, pornind de la concepţia lui Hegel (redusă la cea a lui Fichte), perpetuînd limitele teoretice şi slăbiciunile lui Feuerbach, au întreprins o teoretizare generală şi abstractă a acestor probleme, în care sesizarea, explicarea, demascarea etc. unei forme de înstrăinare ar însemna totodată suprimarea ei. Să menţionăm în treacăt că aici nu avem de-a face cu o concepţie ideologică specifică anilor 40, căci dacă ar fi aşa, nici nu ar mai merita osteneala să ne ocupăm de ea. Această atitudine este şi azi încă vie în încercările de constatare, demascare, combatere a înstrăinării, încercări caracterizate prin supremaţia teoreticului pur, eliminarea deschisă sau tacită a praxisului ; faptul că ea nu mai apare într-o terminologie hegeliană deformată, ci în expresii ca „faptul de a fi aruncat în lume“ (Geworfenheit), „dezideologizare“, „provocare“, „happening“ etc. nu schimbă nimic din esenţa problemei. În polemica sa cu hegelienii de stînga, Marx porneşte de la „înstrăinarea de sine a maselor“. El combate această atitudine în felul următor : „Ridi-

cîndu-se împotriva *produselor* de sine stătătoare ale *autoînjosirii* sale, masa se ridică deci împotriva *propriei* ei deficiențe, după cum omul care se ridică împotriva existenței lui Dumnezeu se ridică împotriva *propriei* lui *religiozități*. Dar pentru că aceste autoexteriorizări *practice* ale masei există în lumea reală *într-un mod exterior*, ea este silită să le combată de asemenea într-un mod exterior. Ea nu trebuie cu nici un preț să considere aceste produse ale autoînstrăinării sale numai ca pe niște fantasmagorii *ideale*, ca pe niște simple *exteriorizări ale conștiinței de sine* și să vrea să nimicească înstrăinarea *materială* printr-o acțiune *spirituală*, pur *interioară*... *Critica absolută* (Bruno Bauer și cercul său — *G.L.), a* învățat însă din *Fenomenologia* lui Hegel cel puțin Arta de a transforma lanțurile, *reale*, *obiective*, care există *în afara mea*, în lanțuri exclusiv ideale, exclusiv *subiective*, care există exclusiv *în mine*, și de a transforma, în consecință, toate luptele *exterioare*, senzoriale, în lupte de idei pure“ [46].

Așa cum am văzut, dezbaterile în jurul problemei referitoare la natura înstrăinării religioase și a modului în care aceasta poate fi depășită s-au îndepărtat foarte mult de ideile stimulatoare schițate de Feuerbach. Acum putem deja întrevedea în mod clar primele și cele mai generale contururi ale noului materialism, cel marxist, ale viziunii sale filozofice asupra dezvoltării social-istorice a umanității. Punctul de plecare, religia ca înstrăinare, ca tip de înstrăinare preponderent ideologică nu se dovedește a fi altceva decît un moment hotărîtor în cadrul acestei imagini de ansamblu. Ideologicul se arată a fi — realizîndu-se astfel pasul hotărîtor în direcția descifrării sale — un produs, un derivat al procesului de autoreproducție materială a umanității. În felul acesta este dat punctul de plecare metodologic pentru a putea răspunde la întrebările puse de Feuerbach, deși el este prin această rectificare cu mult depășit. În *Manuscrisele economico-filozofice*, Marx schițează conturурile generale cele mai importante ale soluționării concrete și reale a problemei ridicate de Feuerbach într-un mod abstract-ideologic : pentru ca proiectarea alienantă a esenței vieții umane în transcendent să înceteze, este necesar ca omul să-și înțeleagă propria geneză și viață ca fiind un moment al acelui proces la care el însuși participă permanent în mod activ și care, ca atare,

[46] *Op. cit.*, p. 92.

este totodată procesul său real de viață. Marx se referă în acest context la rezultatele geognoziei și, în conformitate cu nivelul științei din acea vreme, la *generatio aequivoca* ca „unica infirmare practică a teoriei creației". Aici el întrevede în mod clar dificultățile sociale ale extinderii generale a acestei teorii, dificultăți care constau înainte de toate în dependența generală a vieții umane de forțe care îi sînt străine. „De aceea creația — zice el — este o reprezentare cu puternice rădăcini în conștiința populară", deși toate problemele vieții cotidiene a omului care revendică creația ca răspuns privitor la geneza sa sînt produse ale unor abstracții false. La acestea se poate răspunde real doar prin dezvoltarea umanității în socialism, Marx revenind în felul acesta la perspectiva pe care am prezentat-o deja. „Deoarece însă — spune el — pentru omul socialist *întreaga așa-numita istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a naturii pentru om, înseamnă că el are dovada concretă și de netăgăduit a *generării* sale prin sine însuși, a *procesului* său de *apariție*. Deoarece pentru el *realitatea esențială* a omului și a naturii — întrucît omul a devenit pentru om existența naturii, iar natura pentru om existența omului — a căpătat un caracter practic, senzorial, perceptibil, problema existenței unei ființe *străine*, situate deasupra naturii și a omului, problemă care implică admiterea neesențialității naturii și a omului, a devenit practic imposibilă" [47]. În raport cu această infirmare universală concretă a divinității creatoare ateismul teoretic este doar o abstracție. Acest complex de probleme a suferit o concretizare substanțială în cursul evoluției ulterioare a gîndirii lui Marx. Firește, în zilele noastre, știința apariției vieții organice se situează la un nivel de reflectare a realității mult superior, dar Marx a fost contemporan cu Darwin și a prelucrat teoria acestuia, deducerea genezei omului ca om din muncă, fără să fi fost nevoit să-și nege în principiile ei această schiță care datează din perioada tinereții. Prioritatea ontologică a procesului genetic în apariția omului, a activității proprii în raport cu orice formă de înstrăinare, constituie — așa cum vom vedea de îndată — baza teoretică pentru orice critică autentică a religiei.

---

[47] K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 584—585.

Desigur, problemele de detaliu ale înstrăinării umane în religie şi prin religie — probleme în sine importante — au pălit la nivelul marilor perspective istorice conturate de Marx, unde ele n-au putut fi prezentate concret în existenţa lor întocmai-astfel. Acest lucru a avut drept consecinţă faptul că odată cu dispariţia treptată a înţelegerii modului aparte, dialectic în care Marx aborda teoretic marile procese (ceea ce s-a întîmplat în timpul Internaţionalei a II-a), înşişi teoreticieni de cea mai înaltă clasă, cum este Plehanov, au dat tot mai mult uitării critica făcută de Marx lui Feuerbach, critică pe care am redat-o, astfel încît poziţia limitată a acestuia din urmă a ajuns să dobîndească din nou o anumită influenţă metodologică; nu arareori s-a întîmplat chiar ca în centrul interesului acestor teoreticieni să stea mai puţin această dezvoltare critică a lui Feuerbach de către Marx, cît influenţa exercitată de Feuerbach. În felul acesta, critica înstrăinării religioase s-a îngustat din nou în direcţia unei critici pur teoretice a teologiei, a confruntării acesteia din urmă cu anumite rezultate noi ale ştiinţelor naturii. Astfel, relaţia socială reală dintre religie şi omul societăţii contemporane, baza existenţială a religiei, relaţia ei cu complexele sociale concrete şi cu reflexele ideologice ale acestora, adică ceea ce noi am numit aici ontologia vieţii cotidiene, au fost complet neglijate. Şi cum tocmai în criza actuală a religiilor — lucru asupra căruia vom reveni mai în detaliu — aceste probleme au dobîndit o importanţă centrală, a fost inevitabilă apariţia unui dezacord între marxism (atît în forma sa stalinist-dogmatică cît şi în cea revizionistă) şi critica efectiv persuasivă a religiei.

Privind astăzi într-un mod retrospectiv istoric, nu ne este prea greu să înţelegem cauzele acestei situaţii. Să nu uităm că lucrările tînărului Marx din anii '40 au fost scrise în ajunul revoluţiei europene. Chiar şi înfrîngerea acesteia nu a eliminat de pe ordinea de zi a clasei muncitoare ideea unei noi revoluţii. Au urmat Comuna din Paris, legea împotriva socialiştilor a lui Bismarck, perioada grevelor de masă, a revoluţiei ruse din 1905, primul război mondial, revoluţia din octombrie 1917 şi valul revoluţionar declanşat de ea în Europa centrală. Toate acestea au avut drept consecinţă faptul că în cercurile intelectuale progresiste care erau mult mai largi decît cele ale revoluţionarilor reali, s-a răspîndit adesea opinia despre

pieirea treptată, sub forma unei crize, a religiei. Avînd în vedere poziția de ansamblu a lui Treitschke față de istoria germană el nu putea fi considerat un simpatizant al dezvoltării generale a radicalilor prerevoluționari. Ca atare, ceea ce el scrie despre ministrul prusian Altenstein, foarte influent în anii '30, este deci caracteristic pentru ilustrarea gîndirii epocii : „la mesele pe care le dădea și care aveau un pronunțat caracter spiritual, a fost uneori serios dezbătută problema dacă creștinismul va mai dăinui 20 sau 50 de ani“ [48]. Cele spuse par să contravină imaginii pe care Feuerbach o dă asupra lui Hegel. Să nu uităm însă că tocmai el a caracterizat filozofia hegeliană în felul următor : „Filozofia speculativă este ca realizare a divinității, în același timp afirmarea *(Position)* și totodată suprimarea sau negarea divinității, așadar în același timp ea este deism și ateism“ [49]. Și nu este întîmplător faptul că tînărul Marx a colaborat la broșurile lui Bruno Bauer care îl prezentau pe Hegel drept un ateist ezoteric, că Henirich Heine în amintirile sale referitoare la Hegel, pe care l-a cunoscut personal, face tot mereu aluzie la ambiguitatea „ezoterică“ a acestuia în problema religiei. Fără să putem aborda aici mai îndeaproape poziția lui Hegel însuși față de religie, este necesar să spunem că anumite însemnări ale sale, care nu erau destinate publicării, prezintă semne clare ale unei atari ambiguități. De pildă, în însemnările făcute în perioada cît s-a aflat la Jena, el scrie : „Un *partid există* atunci cînd se divide în sine. Astfel, depășirea diferențierilor interne ale protestantismului prin încercări de unificare constituie o dovadă că el nu mai este. Căci în dezmembrare se constituie diferența internă ca realitate. La apariția protestantismului au încetat toate schismele catolicismului. Astăzi este dovedit mereu adevărul religiei creștine, nu se știe pentru cine ; căci nu avem de-a face totuși cu turcii“ [50]. Asimilarea teoretică a conținutului spiritual al religiei de către filozofia lui Hegel — conținut identic, care în cazul religiei se află la nivelul reprezentării, iar în filozofia hegeliană la nivel conceptual — explică de asemenea în ultimă instanță o ambiguitate filozofică, și anume faptul că

---

[48] Treitschke. *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, III, Leipzig, 1927, p. 401.

[49] L. Feuerbach. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Sämmtliche Werke. O. Wigand, Leipzig, 1846, vol. II, p. 285.

[50] Rosenkranz. *Hegels Leben*. Dunker und Humblot, Berlin, 1844, p. 537—538.

religiei, pe de o parte, îi este luată orice autonomie din punct de vedere al conţinutului, dar că, pe de altă parte, ea este integrată filozofic în mod necesar ca un factor important al vieţii sociale *.

În felul acesta se iveşte un clarobscur ontologic al existenţei şi nonexistenţei. Este caracteristic pentru spiritul acestei întregi perioade că tendinţele mentale de salvare a autonomiei interne şi a integrităţii religiei — cu atît mai categoric cu cît ele sînt mai consecvente — nu încearcă să-i imprime acesteia un conţinut nou, corespunzător cerinţelor vieţii sociale, ci, dimpotrivă, duc elementul religios originar pînă la ultimele sale consecinţe, la pura iraţionalitate. Acest lucru poate fi sesizat cel mai limpede la Kierkegaard. Încă în lucrarea timpurie *Furcht und Zittern* (apărută în 1843, acelaşi an în care au fost redactate şi *Manuscrisele economico-filozofice)* el admite natura socială reală şi, ca atare, raţională a conflictelor tragediei, în timp ce contactul religios al oamenilor cu divinitatea este conceput de el ca fiind complet iraţional. În timp ce sacrificarea Ifigeniei de către Agamemnon este un act cît se poate de raţional, etic (aşadar social), ce poate fi înţeles de către oricine, porunca pe care Dumnezeu i-o dă lui Avraam de a-şi sacrifica fiul, pe Isaac, ar fi o „suspendare teleologică a eticului“, ceva ce nu poate fi înţeles într-un mod raţional. Eroul tragic, spre deosebire de Avraam, nu intră în nici un contact privat-personal cu divinitatea. Întrucît Kierkegaard recunoaşte drept unic raport exclusiv religios raportul personal (în nici o privinţă social) al individului cu divinitatea, este clar că pentru el biserica existentă nu are nimic de-a face cu venirea lui Hristos, cu religia autentică. În ultimele sale broşuri, el formulează această antinomie în mod deschis, într-o exprimare grotesc-brutală : „În felul acesta poate fi introdusă cu succes orice religie dorim ; iar creştinismul, ivit într-un atare mod, este din nefericire exact contrariul creştinismului. Oare nu este clar oricărui tînăr din timpurile noastre înţelepte că dacă statului i-ar veni ideea că luna este făcută din brînză verde, aceasta ar deveni religia dominantă în ţară după cîteva generaţii (cel puţin din punct de vedere statistic) şi, desigur, aceasta este posibil doar dacă statul ar vrea să introducă o astfel de credinţă şi dacă în acest scop el ar pune la dispoziţia unui om cu

* În manuscris se mai află cuvintele : în sistemul vieţii de stat şi sociale (la Hegel : spiritul obiectiv).

familie 1 000 de lefuri şi i-ar sugera perspectiva unei avansări rapide, adică dacă şi-ar realiza în mod consecvent intenţia“ [51].

Formularea lui Kierkegaard prezintă, în ciuda nuanţelor ei satirice, transpunerea în absurd a unei contradicţii groteşti despre care vom vorbi pe larg mai tîrziu. Căci în dialectica concretă, determinată social, a dezvoltării religiei, viaţa laică a reprezentanţilor bisericii poate apare, din punct de vedere al credinciosului adevărat, drept ceva absurd, samavolnic ; dar un comportament devenit general nu poate exista şi funcţiona în nici o societate — nici din punct de vedere religios, nici din punct de vedere laic — dacă nu satisface într-un fel oarecare o cerinţă real socială, oricît de false ar fi justificările. Nu este de mirare că Jaspers, a cărui filozofie legitimează în ultimă instanţă religia fără să critice de fapt tendinţele alienante ale acesteia, spune în legătură cu punctul de vedere al lui Kierkegaard următoarele : „Dacă poziţia acestuia ar fi adevărată... atunci religia biblică ar fi ajuns la sfîrşit“ [52]. Contradicţia real existentă din punct de vedere social în cadrul religiei creştine a fost descrisă mult mai profund şi mai adecvat de către marii scriitori ai epocii decît de majoritatea teoreticienilor, în mare măsură independent de faptul dacă şi în ce măsură ei înşişi erau credincioşi. Să ne gîndim înainte de toate la fragmentul cu marele judecător din *Fraţii Karamazov* a lui Dostoevski. Conţinutul esenţial al acestuia, la care va trebui să ne rezumăm aici, este că respectarea şi urmarea modului de viaţă al lui Isus ar duce la dispariţia bisericii şi, odată cu ea, a întregii civilizaţii. Tolstoi, care se situează la antipodul lui Dostoevski, nu numai că, în ultima parte a vieţii, a răspîndit ca doctrină problema acestei contradicţii, dar a încercat să-şi adapteze propriul său mod de viaţă după cel al lui Isus. Abstracţie făcînd de jurnalele sale în care sînt notate tragicomediile personale ivite dintr-un asemenea mod de viaţă, drama *Lumina străluceşte în întuneric* descrie larga gamă de consecinţe catastrofale şi comice care apar în mod necesar din confruntarea practică a acestui mod de viaţă cu religia burgheză. Sau să ne

---

[51] Kierkegaard. *Wahrheit und Bildung. Gesammelte Werke*, vol. 12, Jena, 1909, p. 43.

[52] K. Jaspers. *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologiesierung.* În K. Jaspers — R. Bultmann : *Die Frage der Entmythologiesierung.* R. Piper, München, 1954, p. 36.

gîndim la poezia lui Baudelaire despre lepădarea lui Petru de Isus. Citez aici doar ultima strofă :

„ — Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait
D'un monde où l'action n'est pas la soeur du rêve,
Puisse-je user du glaive et périr par la glaive !
Saint Pierre a renié Jésus... il a bien fait !“ [53]

Această temă nu încetează să-i preocupe pe cei mai importanți scriitori din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Este poate suficient dacă amintesc de *Gelobte Land* a lui Pontoppida, sau de *Emanuel Quint* a lui Gerhard Hauptmann. Aspectele tragicomice, grotești prezente aici nu înfățișează însă niciodată realitatea social-umană în care etica lui Iisus devine de un grotesc trist ca pe o lume în care concepția ateistă va deveni dominantă din punct de vedere social. Dimpotrivă. Această lume este — ca și la Kierkegaard — lumea creștinismului contemporan. Un alt scriitor important, J. P. Iacobsen, îl prezintă pe ateu în *Niels Lyhne* ca fiind un fel de *outcast* * în societatea „creștină“. Întrucît aici nu facem istoria literaturii, ci încercăm să sesizăm cele mai importante opere ca expresii ale realității, a celor mai profunde tendințe reale ale acesteia, putem spune în rezumat — ceea ce de fapt corespunde întru totul conținutului romanului lui Dostoevski — că tocmai societatea creștină este cea care l-ar respinge pe Isus ca pe un corp străin dacă acesta ar reveni.

Desigur, ceea ce am schițat este doar un fragment foarte mic, chiar dacă nu lipsit de importanță, al realității sociale care ne interesează aici. Dacă mai devreme am considerat critica teologic-filozofică a religiei, a înstrăinării religioase, făcută de Feuerbach, ca fiind prea îngustă, ne-am gîndit într-un mod filozofic-istoric nemijlocit la faptul că Hegel a tratat religia ca treaptă intermediară a spiritului absolut chiar dacă, în virtutea sistemului său, el nu vede că rădăcinile religiei, ale apariției și dispariției ei se găsesc în sfera propriu-zisă a existenței sociale, în sfera denumită de el spirit obiectiv și care cuprinde socie-

---

[53] „— Desigur, eu pleca-voi, de-acum satisfăcut, / Din lumea-n care fapta nu-i soră cu visarea ; /Putea-voi trage spada cînd spada mi-e pierzarea / S-a lepădat și Petru de Christ... bine-a făcut“ — Charles Baudelaire. *Florile răului*, București, Editura Minerva, 1978, p 205—206. — *(N. tr.)*.

* paria — în limba engleză *(N. tr.)*.

tatea, dreptul și statul. Așa cum am mai arătat, aici trebuie să accentuăm în mod deosebit faptul că religia are în comun cu cele mai importante moduri de manifestare ale spiritului obiectiv și acele forme de organizare care le conferă acestora (fără să le suprime specificul ideologic) caracteristica lor de componente ale suprastructurii (aparate ale puterii pentru rezolvarea crizelor ideologice). Fără să putem trata această problemă în măsura cuvenită, este suficient să aruncăm o privire asupra realității istorice pentru a vedea că religia este un fenomen social universal, că la început — și de multe ori și mai tîrziu — ea a fost un sistem de reglementare a întregii vieți sociale, răspunzînd în primul rînd cerinței sociale de a reglementa viața cotidiană a oamenilor într-o formă care să influențeze direct modul de viață al indivizilor care o compun. (Firește, această sarcină generală îmbracă forme foarte variate în diferite societăți.) Dacă în epoca de înflorire a polisului grecesc nici nu era urmărită exercitarea unei astfel de influențe asupra sclavilor, în feudalism ea a jucat, dimpotrivă, un rol important în cazul iobagilor, al meșteșugarilor de la orașe etc.

Acest lucru face ca orice religie să manifeste o anumită tendință spre universalitate în ce privește folosirea mijloacelor de influențare ; începînd cu tradiția și sfîrșind cu dreptul, morala, politica etc., nu există nici un domeniu social influent din punct de vedere ideologic pe care religia să nu fi încercat să-l domine. Dar în timp ce modurile de reglementare ideologică tind în mod necesar către generalizări abstracte, către o autonomizare mentală — lucru valabil cu atît mai mult cu cît mai dezvoltată este societatea (să ne gîndim, de pildă, la dezvoltarea dreptului) —, religia, pentru a-și putea îndeplini funcțiile ei sociale, nu are voie să piardă contactul, adesea organizat într-un mod complicat, cu destinele particulare ale indivizilor în calitate de indivizi ai vieții cotidiene. Modul în care se impune practic acest paralelism între reglementarea ideologică laică și cea religioasă prezintă forme extrem de diferite în funcție de gradul de dezvoltare economico-socială a unei societăți, în funcție de nivelul, formele, conținutul etc. luptelor de clasă. Cert este însă faptul că chiar în cazul unei convergențe totale între imperativele și interdicțiile pe care încearcă să le impună cele două tipuri de reglementare, mijloacele pentru realizarea lor trebuie să fie extrem de diferite. Drep-

tul, de pildă, urmărește să domine viața cotidiană a oamenilor, în interesul anumitor clase, pe o anumită treaptă de dezvoltare economică, în primul rînd prin amenințarea generală cu pedepsele elaborate de el ; simpla respectare a acestor imperative și interdicții de către majoritatea oamenilor este suficientă pentru satisfacerea unui atare scop. Este foarte posibil, ba chiar în majoritatea cazurilor chiar așa se și întîmplă, ca reglementarea religioasă să tindă spre rezolvarea acelorași probleme, în ultimă instanță în același mod ca și dreptul. Mijloacele religiei dobîndesc însă accente calitative, specifice, care adesea depășesc cu mult raza posibilă de acțiune a dreptului. Să ne gîndim, de exemplu, la primul război mondial. Dreptul poate arăta omului, de pildă, legitimitatea forței sale din punctul de vedere al dreptului internațional, indicînd faptul că în marele șir de asasinate, omucideri etc. prevăzute de acesta, nu este inclusă uciderea inamicului de către soldat. Lucrul acesta nu e lipsit de importanță. Cînd însă diferitele confesiuni propovăduiesc că omul, îndeplinindu-și fără rezerve obligațiile față de patrie, își salvează sufletul, rămîne fidel sfintelor tradiții ale omenirii creștine ș.a.m.d., ele promovează interesul central din momentul respectiv al claselor dominante cu o cu totul altă intensitate și profunzime decît o poate face dreptul. Este cît se poate de evident că aceste efecte pot fi obținute numai atunci cînd instituirile teleologice care le realizează au la bază experiențe bogate în legătură cu ceea ce omul obișnuit consideră ca fiind adevărat, real, important etc., în viața cotidiană în legătură cu formele concrete pe care astfel de reprezentări ale realității lumii înconjurătoare ca realitate le trezesc în el, pe scurt cu ceea ce reprezintă ontologia vieții cotidiene dintr-un anumit moment istoric pentru anumite tipuri umane.

Desigur, această deosebire dintre reglementările cu caracter religios și cele cu caracter „laic“ ale activităților umane nu trebuie simplificată pînă la vulgarizare, nu trebuie redusă la opoziția abstractă dintre ceea ce este nemijlocit și ceea ce este mental mediat. Și pentru religie se ivește, odată cu diferențierea raporturilor sociale, necesitatea de a-și întemeia într-un mod conceptual-subtil deciziile ei. În cazul lui Guido de Montefeltro al lui Dante, constatăm că diavolul este un logician. Dar pentru ca, rămînînd la Dante, aceste tendințe de subtilitate juridică

să-și păstreze, totuși, în mod evident posibilitatea exercitării unei influențe asupra masei (influența asupra unei mulțimi de indivizi în viața lor cotidiană), ele trebuie să fie retraductibile nemijlocit în praxisul vieții cotidiene. Astfel, pentru autorul *Divinei comedii*, căința care nu este transpusă în practică, nu are nici o valoare din punct de vedere al mîntuirii" [54]. Concepția, combătută de Luther, că absolvirea de păcate poate fi cumpărată, așa cum se cumpără o marfă, este un semn clar al unor atari stări de lucruri. Faptul că și aceste mijloace de influențare pot funcționa nestînjenit, uneori, o bună bucată de timp, nu anulează această contradicție, ci arată doar că ea nu are niciodată un caracter absolut, ci întotdeauna doar unul tendențial. În cazurile particulare, asupra acestei contradicții decide ontologia vieții cotidiene, care este determinată de structura de clasă și de luptele de clasă. Este suficient dacă amintim funcția și rolul religiilor în cele două războaie mondiale, cînd ele nu au înregistrat numai succese, ci și eșecuri.

Înainte de a putea întreprinde o analiză cît de cît concretă a unui fenomen istoric concret al ontologiei vieții cotidiene, este necesar să examinăm mai îndeaproape acele determinații generale care, ca urmare a structurii esențiale a vieții sociale, sînt mereu repetabile și care stau la baza oricărei instituiri teleologice, oricărei atitudini practice sau teoretice, legate de praxis, a oamenilor în viața cotidiană. În acest sens, este necesar să expunem de la început teza, pe care am prezentat-o în repetate rînduri, și anume că la baza vieții cotidiene se află o relație nemijlocită între teorie și praxis. Ce-i drept, această nemijlocire trebuie ruptă în actele de pregătire teoretică ale oricărei activități care nu a devenit complet de rutină. Căci natura reală a mijloacelor de muncă, a obiectului muncii etc., care

---

[54] Dante. *Divina Comedie, Infernul*, vol. II, București, Editura Albatros, p. 128—134. [Lukács se referă la cîntul XXVII al *Infernului*, în care este redat dialogul dintre Guido de Montefeltro (un oștean viteaz, ghibelin înflăcărat, înțelept și cumpătat, ajuns în Infern din cauza unui sfat dat papei Bonifaciu al VIII-lea, sfat în urma căruia o cetate care s-a răzvrătit a fost cucerită, iar locuitorii ei pedepsiți cumplit) și Dante. La sfîrșitul acestui cînt, Montefeltro repovestindu-și ultimele clipe din viață, redă cuvintele heruvimului „cu aripi negre" care venise să-l ia : „Pe cel ce nu-i căit nu-l poți ierta : / păcatul cu căința nu se-mbie / Căci nu-i putință-n veci a le-mpăca / Cum tresării cînd mă-nhăță, vai mie, / Zicînd ciudos : Nu bănuiai, se pare, / că-i meșter dracul și-n filozofie !" *(N. tr.)*]

există în mod obiectiv, independent de conştiinţă, trebuie sesizată în mod obiectiv adecvat pentru ca procesul de muncă să ducă la realizarea deplină a scopului muncii conţinut în instituirea teleologică. (Iată de ce nu este o întîmplare faptul că autonomizarea acestui proces de pregătire a muncii a dus la apariţia ştiinţei şi, în felul acesta, la depăşirea întrepătrunderii nemijlocite dintre teorie şi praxis.) Gîndirea orientată în direcţia posibilităţilor obiective de realizare a actelor de muncă plănuite îşi pierde acest caracter nemijlocit dar numai în raport cu respectivul scop concret de muncă. Prin urmare, legătura generală nemijlocită dintre teorie şi praxis în viaţa cotidiană nu poate fi niciodată radical transformată. Chiar şi azi, în ciuda dezvoltării unui şir întreg de ştiinţe devenite autonome, această structură a vieţii cotidiene a rămas în esenţa ei neschimbată (chiar şi pentru oamenii de ştiinţă înşişi în existenţa lor cotidiană).

Eliberarea de această predominare universală a nemijlocirii în relaţia dintre teorie şi praxis are, din punct de vedere social ontologic, în mare măsură un caracter individualizat. Căci chiar forma de manifestare nemijlocită a acestui raport este predominarea particularităţii umane la nivelul Eului, a afectelor în reacţiile faţă de viaţa înconjurătoare, astfel încît pentru depăşirea acestei particularităţi este necesară o schimbare autocritică de atitudine a personalităţii faţă de aceste raporturi imanente obiectelor sau care par imanente acestora. De aici nu decurge însă nicidecum că acest tip de interpretare şi prelucrare a respectivei lumi înconjurătoare, care în totalitatea ei obiectiv prezentă dă naştere unei atari ontologii a vieţii cotidiene, ar avea un caracter pur subiectiv. Dimpotrivă. Toate forţele, problemele, situaţiile, conflictele concrete etc. din care se compune această ontologie sînt fenomene obiective, de cele mai multe ori, nu întotdeauna, avînd — aşa cum vom vedea — un caracter social pur obiectiv. Depinde de om, care aici ca pretutindeni este o fiinţă care răspunde, dacă modul său de a reacţiona faţă de situaţiile apărute spontan este spontan sau conştient, cu alte cuvinte, dacă îşi depăşeşte propria particularitate. Dacă modul său de a reacţiona rămîne la nivelul unei atari spontaneităţi, iar praxisul său, continuitatea instituirii sale teleologice este determinat doar, sau în mod preponderent, de atari motive, el se va integra în această lume a vieţii cotidiene ca într-un mediu insuprimabil, definitiv

real, reacţionînd faţă de problemele acestuia în funcţie de natura sa nemijlocită. Iată de ce suma acestor reacţii constituie în mod necesar în fiecare societate o componentă importantă a totalităţii tendinţelor prezente în ea.

Interesul nostru se îndreaptă aici în primul rînd asupra modului în care din acest raport subiect-obiect, ivit social, ia naştere reprezentarea unui factor motor transcendent pentru toate actele, individuale sau colective, pentru toate tendinţele dinamice care apar în societate (inclusiv schimbul de substanţe dintre societate şi natură) şi pentru situaţiile apărute ca răspuns al oamenilor la realitatea astfel constituită. Pentru a lua în considerare cei mai importanţi factori ontologici ai acestui complex, trebuie să plecăm în primul rînd de la situaţia pe care am examinat-o deja în alte contexte, şi anume de la faptul că oamenii nu îşi realizează niciodată instituirile lor teleologice în condiţiile cunoaşterii adecvate a tuturor forţelor care intervin efectiv pe parcursul acestei realizări. Că această situaţie este o componentă importantă a muncii înseşi, atît în sens pozitiv cît şi negativ, va ieşi imediat în evidenţă. Necunoaşterea tuturor determinaţiilor nu înseamnă numai şi nu înseamnă întotdeauna eşec, ci, dimpotrivă, factori necunoscuţi pot duce eventual la un grad sporit, neaşteptat, de reuşită a muncii, la posibilitatea aplicării ei la cazuri, domenii etc. ce nu fuseseră prevăzute. Consecinţele acestei situaţii în celelalte sfere ale cotidianului sînt şi mai complicate. În primul rînd, este vorba de faptul că foarte adesea se ivesc situaţii în care „sub ameninţarea pieirii" trebuie acţionat imediat, fără a putea măcar face încercarea de a dobîndi o imagine de ansamblu asupra tuturor factorilor care intervin în respectiva situaţie. Dar chiar şi atunci cînd împrejurările permit un răgaz pentru o astfel de cunoaştere, în calea ei stau foarte adesea limite de netrecut. Ele constau întotdeauna în diferitele forţe social-economice care domină viaţa cotidiană a oamenilor. Chiar dacă acestea sînt cu timpul cunoscute în mod ştiinţific şi, în felul acesta, în principiu posibil de dominat, acest proces se întinde, nu arareori, de-a lungul mileniilor : să ne gîndim de pildă la rolul banilor în viaţa economică, care cel puţin în antichitate şi în evul mediu timpuriu se manifestă ca ceva transcendent, fatidic, menţinîndu-şi acest caracter nu în puţine cazuri chiar şi azi, în viaţa cotidiană a omului obişnuit. Să ne gîndim, de exemplu, la valurile inflaţioniste de după primul război mondial. Desigur, nu

putem cita aici toate exemplele ; este suficient, credem, să ne referim la faptul că omul își poate duce viața cotidiană numai într-un contact permanent cu ceilalți oameni, că cunoașterea omului — în calitate de cunoaștere a structurii reale a individului, pentru a prevedea acțiunea sa viitoare nemijlocită — nu se poate ridica niciodată la nivelul unei cunoașteri reale ș.a.m.d. Prin urmare, praxisul cotidian este întotdeauna înconjurat de un larg cerc al necunoscutului, care nu poate fi niciodată complet dominat. Să ne mai mirăm atunci că într-o astfel de situație din viața cotidiană nemijlocită a oamenilor — care deși variază permanent cantitativ și calitativ este în esență constantă — transcendența coexistă în mod necesar cu imanența mediului înconjurător care se cere cunoscut, că această coexistență este percepută ca realitate ultimă, hotărîtoare ? Este deci clar că numai un tip de comportament care este capabil să depășească această nemijlocire a particularului poate acționa împotriva înstrăinării în transcendent care se ivește în felul acesta. La nivelul simplei nemijlociri este de la sine înțeles că omul va tinde să domine ceea ce a rămas necucerit cu acele mijloace care au fost confirmate de praxisul care a fundamentat modul său de viață din trecut.

Este îndeobște cunoscut că prima categorie de ordonare și de dominare mentală a realității obiective este analogia. Atunci cînd Hegel spune referindu-se la concluzia prin analogie (care este cu siguranță o formă mai dezvoltată și mai tîrzie a aplicării sale în practică) că limitele inducției sînt acelea care duc la procedeul analogiei, el se referă de asemenea la infinitatea de determinații pe care am constatat-o în cazul instituirilor practice ca limită a ceea ce poate fi cunoscut. În consecință, el vede legitimitatea analogiei în faptul că „instinctul rațiunii lasă să se presimtă“ că determinațiile constatate în mod empiric și-ar avea temeiul în genul unui obiect, devenind astfel mobil al extinderii cunoașterii. El adaugă, fără să facă însă încercarea de a găsi criteriile adevărului, că analogiile pot fi superficiale sau temeinice [55]. Dar în felul acesta, Hegel deviază de la adevărata problemă. Din perspectiva metodologiei sale orientate logic, acest lucru este de la sine înțeles, căci este de fapt imposibil de a oferi criterii logice pentru a stabili dacă o analogie este superficială sau dacă ea vi-

[55] Hegel. *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 322.

zează în mod adecvat existenţa. Aceasta este o problemă pur ontologică : rezolvarea ei depinde de existenţa-întocmai-astfel a acelor fenomene care sînt alăturate prin analogie. În acest sens nu poate exista nici o regulă abstractă : între procese aparent foarte asemănătoare pot exista divergenţe profunde, iar între cele care par foarte diferite, poate să existe o înrudire strînsă. Iată de ce analogia nu este în ultimă instanţă un mijloc de cunoaştere veritabil, ci un act firesc, insuprimabil, de a reacţiona în raport cu fenomene complet noi, de a le ordona în sistemul fenomenelor deja cunoscute. Din această cauză analogia se situează chiar la începutul procesului de cunoaştere a realităţii cînd nu este posibilă verificarea ei prealabilă, iar dezvoltarea gîndirii ştiinţifice o coboară la nivelul unui imbold subiectiv pentru ipoteze care trebuie controlate de ea.

Această situaţie ontologică explică de ce analogia a jucat un rol extraordinar în stadiile de început ale gîndirii — şi multă vreme după aceea —, de ce gîndirea cotidiană se sprijină şi astăzi încă pe analogie în complexe de probleme foarte importante din punct de vedere practic. Astfel, de pildă, ceea ce noi desemnăm de obicei în viaţa cotidiană drept cunoaştere umană, este de cele mai multe ori generalizare prin analogie — mai mult sau mai puţin îndrăzneaţă sau, dimpotrivă, foarte reţinută — a unor experienţe din trecut. Este clar că un complex atît de profund determinat pentru viaţa umană cum este munca, a avut în mod necesar un rol central în formarea judecăţilor analogice primitive şi în sistematizarea acestora. Extinderea experienţei muncii asupra totalităţii existenţei prezintă două aspecte principale. În primul rînd, realizarea teleologică a lucrurilor, proceselor etc., implică desigur în sine concluzia — care în ce priveşte munca este reală, dar în afara ei reprezintă o analogie foarte îndoielnică — că acestea, chiar şi atunci cînd este vorba de natura însăşi, ar fi rezultate ale unei intenţii instituitoare concrete. Chiar şi pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare, după multe experienţe negative în acest sens, se mai ivesc încă cu o spontaneitate aparent irezistibilă astfel de încercări de explicare a realităţii, pentru a putea umple lacunele din cunoaşterea noastră şi a pătrunde în cercul transcendent-necunoscut al unei lumi pe care o dominăm, parţial, şi pe care vrem să o dominăm practic

în totalitate. Desigur, nu trebuie pus la îndoială faptul că la baza primelor încercări de a domina această transcendență, la baza magiei a stat o analogie de acest tip. Iată de ce în structura ei abstractă, magia prezintă foarte multe analogii formale cu munca și cunoașterea primitivă, la a cărei realizare și dezvoltare de fapt a și contribuit. După părerea noastră, Frazer a examinat acest fenomen într-un mod mai lucid, mai puțin manipulat decît se întîmplă adesea în zilele noastre. La baza încercărilor magice de a domina practic cercul încă necucerit al necunoscutului din viața cotidiană stau la început reprezentări asupra lumii foarte asemănătoare cu cele proprii muncii. Cu ajutorul lor s-a încercat ca situațiile, procesele etc. necunoscute încă să fie puse în serviciul oamenilor pentru a elimina sau cel puțin atenua pericolul pe care ele îl reprezintă pentru aceștia. Cum aceste procese nu puteau fi verificate material și controlate ca procesele muncii înseși, lor li s-au adăugat elemente de conștiință (formule magice, ceremonii etc.) sau, eventual, mimarea acelor procese pe care omul încearcă să le domine practic (pictura rupestră, dansul etc.). Este caracteristic faptul că multe manifestări de acest fel s-au legat atît de strîns de primele procese de muncă, încît mult timp după aceea, ele nu au putut fi desprinse de acestea, chiar dacă mai tîrziu au supraviețuit doar în forma unor superstiții semireligioase.

Trecerea de la magie la religie, realizată în forme extrem de variate, constă în esență în aceea că omul este constrîns să renunțe la dominarea analogă muncii, de tip magic, așadar directă a proceselor naturii, el proiectînd (din nou în mod analogic) în spatele acestor procese potențe (zei, demoni, semizei etc.), cărora prin diferite procedee încearcă să le cîștige bunăvoința pentru a-i determina să reglementeze desfășurarea fenomenelor în conformitate cu interesele social-umane din acel moment. Aici analogia urmează calea socializării. Cu cît mai puternic se dezvoltă aceste reprezentări, despărțindu-se tot mai mult de magia existentă la început, cu atît ele devin mai spiritualizate, iar modelul muncii umane devine tot mai clar. Așa se întîmplă, de pildă, în geneza mozaică, a cărei imagine de ansamblu include chiar și succesiunea, planificarea actelor de muncă, ba chiar necesitatea unui răgaz, a unui timp pentru odihna creatorului. Faptul că aici munca apare doar ca instituire spirituală a produselor muncii, iar decizia teleologică duce în mod nemijlocit, în

absența unui proces material de muncă, la realizarea scopului, este, pe de o parte, o moștenire a magiei, iar pe de altă parte, el indică prezența unui stadiu mai evoluat, mai spiritualizat, mai social în dezvoltarea acestor ideologii. Asupra acestui proces necesar de spiritualizare vom reveni în curînd. Să relevăm aici doar ca pe un contrast faptul că, de pildă, Hefaistos a făurit scutul lui Ahile cu propriile-i mîini.

Așadar, la baza Dumnezeului creator stau în mod cu totul nemijlocit analogii cu experiențele de muncă ale oamenilor. În acest proces există însă și alte determinații care fac posibilă realizarea desăvîrșită a acestei forme de înstrăinare atît de universele și de influente. La simpla analogie cu procesul muncii, se adaugă ceea ce Marx denumește reificare (Verdinglichung). Pentru a înțelege adecvat importanța acestui mod de reflectare a lumii, este necesar să începem cu examinarea existențială a reității (Dinghaftigkeit). Cu toate că dezvoltarea unei cunoașteri mai profunde și mai cuprinzătoare a naturii duce în mod tot mai hotărîtor la înțelegerea faptului că procesele fizico-chimice și cele fiziologice constituie principiul real și fundamental al existenței naturii, este clar că existența lucrurilor nu este nicidecum o simplă aparență sau un simplu mod de manifestare, ci o formă de existență care în anumite condiții face să dispară la nivel nemijlocit procesele naturale fundamentale. Subliniind caracterul primordial pe care procesualitatea îl deține în natură, Marx s-a referit de pildă, pe bună dreptate, la evoluția pămîntului. Exemplul său nu este contrazis nicidecum de faptul că, deși, în și prin acest proces, pămîntul se transformă permanent, sub diferite aspecte și din punct de vedere calitativ, el păstrează totuși în obiectualitatea sa o anumită reitate, care rămîne relativ constantă de-a lungul acestor schimbări. Acest lucru este valabil în natură pînă jos, la nivelul rocilor silicoase. În mod corespunzător munca, ea însăși un proces, poate face pe de-o parte ca un proces natural să devină nemijlocit util pentru om, iar pe de altă parte, să transforme un lucru în alt lucru, de asemenea util pentru om, de pildă o piatră într-o unealtă.

Prin aceasta, dualitatea pe care tocmai am schițat-o, dintre proces și lucru nu ar fi modificată de socializarea lor. Dar însăși schimbarea în modul de existență al produsului muncii — schimbare pe care am relevat-o în alte contexte — și anume că acesta nu este doar un obiect, ci

şi o obiectualizare, are drept urmare faptul că existenţa lui pentru-noi nu mai este doar un produs al procesului de cunoaştere, ca în cazul obiectelor naturii, ci este inserată într-un mod organic necesar în structura existenţială, în existenţa-întocmai-astfel a obiectualităţii sale obiective. Iar aceasta constituie o diferenţă care atrage după sine importante consecinţe: în primul rînd este vorba de faptul că acest pentru-noi obiectual îşi poate dovedi şi menţine existenţa sa numai în cadrul procesului economic de reproducţie. Marx prezintă această situaţie astfel: „În decursul procesului muncii, mijloacele de producţie manifestă caracterul lor de produse ale unei munci trecute numai prin defectele lor... În produsul reuşit dispar urmele muncii trecute, datorită căreia el a căpătat însuşiri de întrebuinţare. O maşină care nu serveşte în procesul muncii este inutilă. În afară de aceasta, ea este victima acţiunii destructive a schimbului natural de substanţe. Fierul rugineşte, lemnul putrezeşte... Munca vie trebuie să pună stăpînire pe aceste lucruri, să le trezească din morţi şi să le transforme din valori de întrebuinţare doar latente în valori de întrebuinţare reale şi active"[56]. Aici Marx dezvăluie în mod clar esenţa unei astfel de existenţe pentru-noi ivită prin muncă. Pe de o parte, ea apare numai în cazul muncii reuşite şi există în calitate de componentă a unui complex existent. (Produsul unei munci eşuate rămîne natural, cu o existenţă pentru-noi naturală, doar gîndită.) Pe de altă parte, produsul muncii care nu mai este folosit, coboară din nou la nivelul unei existenţe naturale. Aşadar, această existenţă-pentru-noi este o categorie care aparţine exclusiv existenţei sociale.

Dar chiar prin această dependenţă nemijlocită a existenţei-pentru-noi obiective faţă de o anumită utilizare (eventual consumare) a respectivului produs în procesul economic, această existenţă socială se dezvăluie deopotrivă ca o reificare. Înainte de a prezenta determinaţiile specifice ale acestei categorii prin cuvintele lui Marx, este necesar să arătăm că în utilizarea exclusivă a unor lucruri pentru realizarea unor funcţii riguros diferenţiate, în fiecare proces apare tendinţa reprezentării funcţionării sale într-un mod pur reificat. Acest fapt se manifestă cu atît mai variat şi mai clar cu cît mai dezvoltată din punct

---

[56] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 195—196.

de vedere tehnic-economic este munca într-o societate. La acest nivel nu se ivesc, din punct de vedere nemijlocit, nici un fel de forțe care ar putea acționa în direcția înstrăinării. De pildă, pentru aprinderea sau stingerea unui bec, noi apăsăm pur și simplu pe un buton și, în mod normal, nimănui nu-i trece prin cap că, în felul acesta a pus în mișcare, respectiv a întrerupt, un proces. Procesul electric a devenit un lucru în cadrul existenței cotidiene. Este limpede că astfel de reificări spontane, neconștiente, pot fi întîlnite în număr mare în viața cotidiană și nu numai pe treptele ei dezvoltate. Poate că, generalizînd, s-ar putea spune, că pretutindeni unde reacția față de un proces — fie el în sfera producției, a circulației sau consumului — nu mai este conștientă, ci mijlocită de reflexe condiționate, procesele respective sînt reificate în mod spontan. Reacțiile față de lumea exterioară care apar în felul acesta sînt valabile, desigur, și în raport cu natura ; în viața cotidiană fluviul este de obicei în aceeași măsură reificat ca și vaporul care navighează pe el. Cît de indispensabilă este această atitudine practic-mentală față de realitate rezultă din faptul că limba — cu atît mai mult cu cît mai multiplu servește ea în realitate ca mijloc de comunicare social — exprimă procesele în forme reificate. (Această tendință poate fi percepută încă din rolul magic pe care îl au numele și denumirile.) Folosirea limbii în multe domenii ideologice (drept, administrație, dar și ca mijloc pentru informație în presă etc.) intensifică permanent această tendință care se răsfrînge asupra discuțiilor zilnice. Lupta continuă a limbajului politic, de pildă, împotriva celui propriu vieții cotidiene, dezvăluie cît de mult modifică aceasta într-un mod reificant poziția interioară a oamenilor față de evenimentele nemijlocite ale vieții lor, față de purtătorii și obiectele acestora.

Repetăm : procesele pe care le-am descris pînă acum nu au în esența lor nici un fel de relație directă cu acele reificări de la care, așa cum vom vedea de îndată, în ontologia vieții cotidiene pornește o cale directă către diferite forme de înstrăinare. Observațiile noastre precedente trebuie completate în două sensuri : pe de o parte, moduri de comportament în sine „nevinovate“ din punct de vedere al înstrăinării, dacă pătrund adînc în viața cotidiană intensifică forța acelora care acționează direct în sensul înstrăinării ; pe de altă parte, indivizii

cad pradă cu atît mai ușor unor tendințe alienante — mai bine-zis, înclină cu atît mai spontan — cu cît relațiile lor de viață sînt percepute reificat în mod abstract-izolator și nu în mod concret, procesual. Aceasta înseamnă că, deși civilizația duce necontenit la apariția unor cunoștințe noi despre natură și societate, a crede că aceste cunoștințe ar putea constitui de la sine arme spirituale împotriva diferitelor înstrăinări, inclusiv cea religioasă, înseamnă a reveni la iluziile iluminismului. S-ar putea spune că lucrurile stau tocmai invers. Căci cu cît mai mult viața cotidiană a oamenilor — deocamdată în sensul folosit pînă acum — dă naștere unor forme de viață reificante, cu atît mai ușor omul vieții cotidiene se adaptează spiritual acestui „dat natural", fără să îi opună o rezistență spiritual-morală ; în felul acesta, în medie — fără ca acest lucru să fie în principiu necesar — rezistența față de reificările puternice, alienante este slabă. Omul se obișnuiește cu anumite dependențe reificate, în el realizîndu-se — repetăm din nou, la modul posibil, general, și nu într-o formă social-necesară — o adaptare generală și față de dependențe de tip alienant. Este clar că această reificare, înlocuirea modului de a reacționa față de datul cotidian prin reflexe condiționate, cunoaște tendințe ascendente odată cu dezvoltarea forțelor de producție, cu socializarea vieții cotidiene ; aceste tendințe sînt mult mai puțin active în ceea ce privește comportamentul personal în cazul unui birjar de odinioară decît în cazul unui șofer din zilele noastre.

După toate acestea, putem trece la caracterizarea propriu-zisă a reificării, așa cum a făcut-o Marx. În analizele sale referitoare la structura mărfii, pe care le găsim în opera sa pricipală și care prezintă o importanță fundamentală, el numește forma marfă o „obiectualitate fantomatică" în care obiectele și procesele concrete, real-materiale de producere a valorilor de întrebuințare devin o „simplă masă amorfă de muncă omenească nediferențiată, adică de cheltuire de forță de muncă omenească, indiferent de forma cheltuirii" [57]. Pe această bază, din esența acestei situații care se ivește cu o necesitate socială spontană din circulația mărfii în calitate de formă material-spirituală de reproducție a societății umane, se des-

[57] *Op. cit.*, p. 52.

prinde reificarea propriu-zisă, cea care este într-adevăr relevantă din punct de vedere social. Marx definește esența ei în felul următor : „Misterul formei marfă constă, prin urmare, pur și simplu în faptul că în această formă caracterul social al muncii oamenilor se reflectă ca caracter obiectual al produselor muncii, ca însușiri sociale pe care aceste lucruri le au de la natură. În consecință, și relația socială dintre producători și ansamblul muncii le apare acestora ca o relație socială între obiecte, existentă în afara lor. Prin acest quid pro quo, produsele muncii devin mărfuri, devin lucruri care pot și totodată nu pot fi percepute prin simțuri, adică lucruri cu caracter social... Ceea ce capătă în ochii oamenilor forma fantastică a unei relații între lucruri, nu e nimic altceva decît o relație socială determinată între oameni". Cu siguranță, nu este o întîmplare faptul că în încheierea, care urmează nemijlocit cuvintelor de mai sus, el amintește de caracteristica esențială a înstrăinării religioase : „Aici (în lumea religiei — n.t.) produsele creierului omenesc au aspectul unor făpturi independente, înzestrate cu viață proprie, care comunică atît unele cu altele, cît și cu oamenii"[58].

Nu intrăm în contradicție cu caracterizarea lui Marx dacă separăm ceea ce am numit reificări „nevinovate" de cele propriu-zise, pentru a putea urmări geneza lor în perioada care precede apariția mărfii și a circulației mărfurilor. Deducerea ontologică de către Marx a specificului existenței sociale pleacă de fapt de la două aspecte genetice. Pe de o parte, este subliniat tot timpul în mod consecvent faptul că munca este — atît din punct de vedere al genezei ei istorice cît și al esenței existenței — fundamentul devenirii omului și, totodată, forță motrice hotărîtoare, indispensabilă a reproducției și a dezvoltării superioare a umanității. Pe de altă parte în *Capitalul*, Marx conturează imaginea teoretico-istorică de ansamblu asupra existenței și devenirii societății, pornind nu de la analiza muncii, ci de la structura mărfii, a raportului mărfii. Faptul că aici este vorba de o treaptă, din punct de vedere ontologic, mai tîrzie de devenire a omului și a umanității, care include deja geneza propriu-zisă, rezultă încă din faptul că munca (ca activitate concretă, producătoare de valori de întrebuințare) constituie un moment permanent actual, care însă în același timp este suprimat

---

[58] *Op. cit.*, p. 86—87.

de noul moment al complexului — raportul mărfii. Transformarea muncii concrete în muncă abstractă, destinul social al acestei forme reobiectualizate a muncii abstracte constituie în dinamica ei existențială esența mărfii. Așadar, din punct de vedere economic, este evident că circulația mărfurilor presupune munca, în timp ce munca, chiar și aceea a cărei dezvoltare superioară duce la apariția diviziunii sociale a muncii, este posibilă înaintea existenței mărfii.

Examinînd această stare de lucruri atît de firească în structura ei social-ontologică, observăm înainte de toate că în munca considerată pentru-sine, de la elementele ei cele mai primitive pînă la realizările ei cele mai înalte, momentul predominant îl constituie schimbul de substanțe dintre societate și natură. Desigur, în organizarea diviziunii muncii pătrund tot mai puternic determinații pur sociale, dar procesul în sine, pe care acestea îl dirijează, nu poate nici să-și piardă acest conținut și nici să și-l diminueze. Din acest punct de vedere, între șlefuirea pietrei din epoca primitivă și fisiunea atomului din zilele noastre nu există nici un fel de deosebire ontică. Acest fapt are pentru procesul muncii drept consecință — în ultimă instanță tot independent de măsura în care respectiva instituire teologică implică cunoștințe științifice — faptul că în realizarea sa practică nu poate apare nici o reificare propriu-zisă. Pentru a realiza în mod adecvat instituirea teleologică în produsul muncii, cel ce muncește trebuie să trateze orice lucru ca pe un lucru, orice proces ca pe un proces. Funcția procesului de muncă de a controla și corija conștiința își păstrează însă acest caracter absolut exclusiv în raport cu acele obiectualizări care sînt vizate direct de către instituirea teleologică în cadrul activității respective. În obiectualizarea care a fost realizată astfel, procesul de producție dispare, în timp ce el reapare din nou din punct de vedere social-uman intr-o formă negativă în cazul fiecărei decizii practice eronate : „În decursul procesului muncii, mijloacele de producție manifestă caracterul lor de produse ale unei munci trecute numai prin defectele lor... În produsul reușit dispar urmele muncii trecute, datorită căreia el a căpătat însușiri de întrebuințare", spune Marx [59]. Dar în legătură cu activitățile desfășurate în mod adecvat, trebuie să

---

[59] *Op. cit.*, p. 195—196.

reținem neapărat că acest caracter al lor se referă nemijlocit și exclusiv practic la un raport întotdeauna concret al unui anumit mod de acțiune, al unor procese și lucruri concrete. Pe această treaptă și în acest context este indiferent modalitatea în care se manifestă cu alte ocazii conștiința subiectivă care intervine aici (adică într-un mod reificant sau nereificant). Independența insuprimabilă a obiectelor și proceselor din natură față de reflexele lor în conștiință face ca obiectualizările care se ivesc astfel să fie — desigur, în condițiile pe care tocmai le-am stabilit —, „nevinovate", cu alte cuvinte, ele nu trebuie să dea naștere în mod necesar unor înstrăinări sau să înlesnească apariția acestora. Că acest caz este foarte frecvent, rezultă și din faptul că fundamentele limbii (totalitatea generalizărilor ei reificante), o parte considerabilă a reflexelor condiționate au luat naștere din acest proces al schimbului de substanțe dintre societate și natură, fără ca ele să ducă în praxisul uman la înstrăinări.

Transformarea muncii concrete în muncă abstractă, a valorii de întrebuințare în valoare de schimb constituie, dimpotrivă, procese pur sociale, care sînt determinate exclusiv de categoriile existenței sociale. Esența acestor procese nu se limitează așadar la transformarea unei obiectualități naturale într-o obiectualizare socială, ci ea determină rolul social, funcția etc. a obiectualizărilor, în complexul dinamic al proceselor economico-sociale. O trăsătură esențială a acestora este și faptul că omul nu mai figurează ca unic subiect în cadrul unei conexiuni, în principiu transsubiective, ca în cazul simplului schimb de substanțe dintre societate și natură, ci el devine în același timp subiect și obiect al interacțiunilor sociale care se ivesc aici. În felul acesta începe retragera granițelor naturii, socializarea relațiilor sociale etc., mișcări de mare însemnătate pentru dezvoltarea speciei umane. În diferite contexte, ne-am referit deja la faptul că în felul acesta apar procese care, deși au ca punct de plecare nemijlocit întotdeauna instituiri teleologice particulare ale oamenilor, reprezintă sinteze sociale cu caracter pur cauzal, calea, direcția și ritmul lor de dezvoltare neavînd nimic de-a face cu teleologia. Această realitate obiectivă, non-teleologică, mediul praxisului uman, are prin urmare un caracter pur social ; chiar și schimbul de substanțe cu natura prin care apare socialitatea însăși este, în sine

ce-i drept, mijlocit de la bun început social, dar această mediere se amplifică neîntrerupt atît din punct de vedere cantitativ cît și calitativ, dominînd tot mai mult întreaga viață umană, atît în ce privește conținuturile cît și formele ei. Deoarece, după cum știm, procesele cauzale se pot impune în societate numai prin declanșarea unor decizii alternative la nivelul subiecților praxisului, caracterul modificat, devenit social al acestor instituiri se răsfrînge ca atare într-un mod modificat și asupra subiecților lor.

Pentru a înțelege din punct de vedere ontologic aceste transformări, este necesar să nu uităm că forma primordială și fundamentală a acestui nou mod de existență a omului o constituie activitatea sa economică propriu-zisă. Noua formă, „fantomatică" de obiectualitate a valorii de schimb dă naștere — pe măsura dezvoltării economice — unor reificări tot mai largi, mai universale, care pe treptele foarte dezvoltate, în capitalism, se transformă direct în înstrăinări, în autoînstrăinări. Este suficient să amintim ca o trăsură esențială a producției capitaliste faptul că, pentru muncitor, propria sa forță de muncă devine marfă, valoare de schimb, pe care el este silit să o vîndă pe piață ca oricare altă marfă. De la vînzarea și cumpărarea de sclavi, considerați „instrumentum vocale", la această situație este un drum necesar, care, nu trebuie să uităm, pe de o parte atrage după sine un progres economic-social, pe de altă parte și în același timp, duce — prin schimbarea formelor economice — la transformarea reificărilor și înstrăinărilor în autoreificări și autoînstrăinări apărute pe plan social. Cît de radical se reifică procesele reiese din rolul pe care banii îl joacă în viața cotidiană (și nu numai aici, ci pînă sus, la nivelul praxisului economic general, al teoriei economice a lui Marx).

Devine astfel vizibil modul în care aceste reificări se pot transforma în reificări religioase. Desigur, aici transformarea se realizează într-o formă negativă, demoniacă asemănătoare acelui *auri sacra fames* din antichitate. Acest demonism nu se deosebește ca formă ontologică a înstrăinării de zeificarea „normală" decît prin aceea că este de sens contrar ; în alte contexte ne-am referit la faptul că în calvinism manipularea eficientă a valorii de schimb este considerată drept un semn divin de *certitudo salutis* *.

* certitudinea mîntuirii (în lat.) — *(N. tr.)*.

Nu este aici locul potrivit pentru a explica mai pe larg modul în care acest drum necesar către autoînstrăinarea extremă a pătruns în toate manifestările vieții sociale, chiar și în acelea care nu aparțin nemijlocit producției economice. Este suficient dacă prezentăm un exemplu al unei astfel de transformări. Într-o societate compusă din stări sociale, modul de viață exterior ca și interior al individului este reglementat de starea sa. Farsorii ingenioși ai acestei epoci au trebuit să facă ca obiect al unei reificări alienante doar aparențele modului lor social de existență, pentru a putea profita personal ca actori de avantajele apartenenței la o clasă socială sus-pusă. Atracția pe care unii dintre ei o exercită și astăzi are la bază faptul că pentru aceasta a fost necesară o activare spirituală a propriei lor personalități. Astăzi cînd — așa cum spune Marx — relațiile oamenilor față de statutul lor social au devenit pur întîmplătoare, are loc un consum de prestigiu dirijat care nu poate acționa în nici o împrejurare decît înstrăinînd individul de el însuși, denaturîndu-l și degradîndu-l.

Această dezvoltare a existenței sociale se manifestă și la nivelul înstrăinării religioase. În linii mari, aceasta poate fi desemnată cel mai simplu ca drumul care a dus — desigur, cu multe tranziții, neuniformități — de la magie la religie. Frazer, fără să fi suferit nici cea mai mică influență marxistă, a dedus corect această tranziție din progresul civilizației umane, întrucît acest progres a trezit în om sentimentul neputinței față de forțele existențiale necunoscute și de necunoscut pentru el. Odată cu această dezvoltare, „omul își pierde speranța da a putea reglementa cursul naturii cu propriile sale mijloace, adică cu ajutorul magiei, el orientîndu-se tot mai mult către zei ca singurii deținători ai acelor forțe supranaturale pe care înainte voise să le împartă cu ei. Odată cu adîncirea cunoașterii, rugăciunea și sacrificiul ocupă locul central în ritualul religios, iar magia, care cîndva trecea drept egală în drepturi este împinsă treptat pe planul al doilea, coborînd la nivelul magiei negre“ [60]. De remarcat aici este faptul că Frazer, deși nu cunoștea cîtuși de puțin reificarea și înstrăinarea, descriind faptele, pune clar în lumină treapta superioară pe care se situează acestea la nivelul religiei.

---

[60] J. G. Frazer. *Der goldene Zweig*, Leipzig, 1928, S. 132—133.

Așadar, problema propriu-zisă a acestui tip de reificare începe cu fenomenul circulației mărfurilor, analizat de Marx. Elementul esențial constă în faptul că aici praxisul propriu al omului este reificat de el însuși. Desigur, universalitatea, structura calitativă a reificării care se ivește astfel, depind de direcția de dezvoltare și de specificul economiei înseși ; mai mult, relațiile practice dintre oameni sînt influențate de circulația mărfurilor. Și această constatare confirmă adevărul celor spuse pînă în prezent : dezvoltarea societății, socializarea ei continuă, nu duce neapărat la adîncirea înțelegerii de către oameni a naturii reale a reificărilor cărora ei le-au dat naștere într-un mod spontan. Dimpotrivă, se poate spune că apare o tendință crescîndă de subordonare necritică a lor față de aceste forme de viață, de apropriere a acestora în calitate de componente insuprimabile ale oricărei vieți umane, ceea ce determină tot mai puternic personalitatea lor. Anumite contradicții, inegalități ale dezvoltării, dacă sînt examinate în acest context, pun în lumină esența ei. Să ne gîndim de pildă la dezumanizarea crescîndă a existenței sclavilor în antichitate, la autoînstrăinarea stăpînului de sclavi, ilustrată în însăși considerarea unui om drept *instrumentum vocale*. Desigur, sclavajul reprezintă chiar în sine o înstrăinare, și anume pentru toți cei implicați, dar el atinge forma sa de existență obiectivă, care denaturează cel mai puternic oamenii, atunci cînd sclavul a devenit o marfă generală și cînd distrugerii brutal-„naturale" a esenței umane în cadrul acestor relații interumane i se adaugă principiul reificant al transformării ei în marfă. (Ceva asemănător, desigur nu identic, se poate observa în cazul transformării, în timpul feudalismului, a rentei în muncă și în produse în rentă în bani.)

Aici observăm o dublă mișcare : pe de o parte, anumite forme ale autoreificării dispar, de cele mai multe ori, firește, doar pentru ca retragerea granițelor naturii să ducă la înlocuirea unei forme mai primitive de reificare cu una mai rafinată. Acest lucru este produs în mod spontan nu numai de ridicarea bazei economice a vieții majorității oamenilor, ci în același timp de umanizarea și dezumanizarea unor astfel de reificări de sine. Să ne gîndim de pildă la faptul că cruzimea, care nu este o trăsătură a animalelor, ci are întotdeauna un caracter social-uman, se amplifică și în același timp slăbește. Făcînd o comparație între Genghis-Han și Eichmann, această

dublă mişcare simultană reiese în mod limpede. Chiar din raporturile de producţie care se transformă economic necesar se ivesc moduri de comportament social, de asemenea necesare, cărora le dau naştere în plan interior aceste două mişcări. Ele fac ca, în anumite cazuri, unele forme de reificare ce au devenit incompatibile cu dezvoltarea umană, să dispară, dînd naştere însă totodată unora noi, mai dezvoltate, mai socializate, cărora le este adesea inerentă o tendinţă şi mai puternică către noi reificări. Astfel, orice progres realizat se transformă într-un regres şi orice teorie asupra dezvoltării societăţii care nu este riguros ontologică eşuează în mod necesar din cauza acestui caracter inegal, insuprimabil, imanent-contradictoriu al dezvoltării ei.

Reificarea şi înstrăinarea nu pot fi cunoscute în procesul economic-social de dezvoltare fără înţelegerea faptului că formele lor existente la un moment dat sînt întotdeauna produse ale unui progres economic. Interpretările vulgar-mecaniciste ale progresului sînt neputincioase din punct de vedere teoretic în faţa tendinţei economico-sociale de a pune în locul unor reificări perimate altele noi, mai dezvoltate, chiar şi în ce priveşte gradul de reificare. Aceste interpretări, fie că încearcă să nege în mod sofistic aceste reificări, cum au procedat multă vreme apologeţii literari ai capitalismului, fie că se îndoiesc de progresul uman. Excepţie fac doar acei sociologi neopozitivişti care văd în reificările manipulate ale prezentului, în formele de înstrăinare care rezultă de aici, apogeul progresului, „sfîrşitul" binemeritat şi demn „al istoriei". Critica romantică a capitalismului a combătut uneori vehement noile forme de reificare şi înstrăinare, desigur însă, opunîndu-le, ca soluţie şi model, stadii economice depăşite, forme de reificare şi înstrăinare mai primitive, din punct de vedere social mai puţin diferenţiate, corespunzătoare stadiilor respective. Dificultatea combaterii celor două concepţii false, tipice are la bază faptul că fiecare dintre ele conţine un moment al adevărului. Doctrina vulgară a progresului porneşte de la dezvoltarea economică superioară indiscutabilă, din punct de vedere tendenţial neîntreruptă, realizată de cele mai multe ori în toate cele trei domenii pe care le-am caracterizat deja. Dezvoltarea economică indică neîndoielnic progresul care este realizat de către genericitatea în-sine. În critica ro-

mantică a capitalismului, momentul adevărului constă, dimpotrivă, în faptul că în principiu neconcordanțele individuale dintre genericitatea în-sine și cea pentru-sine au devenit tot mai mult posibile : ba chiar în anumite condiții favorabile, care nu există, desigur, întotdeauna, aceste neconcordanțe se pot extinde și adînci, devenind tendințe sociale relevante. Așadar, este necesară înțelegerea identității dintre identitate și non-identitate în cadrul dezvoltării umane către genericitate pentru a putea sesiza în mod adecvat dialectica reală.

Așa cum am văzut, reificarea — pe care Marx o descrie în circulația mărfurilor ca fiind un element ideologic necesar, imanent al raportării necritice și nemijlocite la aceasta — duce cu o anumită necesitate la reificarea de sine a omului, astfel că această formă de reificare, spre deosebire de forma ei ontologică generală pe care am prezentat-o mai sus, tinde să treacă direct în înstrăinare. Cu cît mai puternic se înrădăcinează dominația acestei din urmă tendințe în viața economico-socială a unei societăți, cu atît mai largă devine și tendința ca forme de reificare în sine „nevinovate" să devină purtători ai înstrăinării. Iată de ce orice încercare de a înțelege dezvoltarea ideologiei trebuie să pornească de la caracterul inegal și contradictoriu al acesteia. Atunci cînd, pe de o parte, — ca urmare a dezvoltării crescînde a muncii și paralel cu ea a perfecționării continue a științelor care se desprind de aici — sporește și se adîncește cunoașterea de către oameni a propriului lor praxis social, este tot atît de neîndoielnic că, pe de altă parte, aceeași dezvoltare economică dă amploare reificărilor sociale, ancorîndu-le totodată în gîndirea și simțirea oamenilor. Acest din urmă fapt face parte de asemenea din ontologia vieții cotidiene și tocmai în cazul lui poate fi observat modul în care aceste experiențe cotidiene nu sînt numai parțial criticate și depășite, ci foarte adesea sprijinite și consolidate prin pretinsa lor motivare. Să ne gîndim, de pildă, la celebra problemă a distincției trup-suflet, la admiterea posibilității existenței independente a acestuia din urmă față de primul. Vechile ceremonii de înmormîntare nu prezintă nimic ce ar trăda admiterea de către cei ce participau la ele a unei existențe cu totul independente a „sufletului"; dimpotrivă, în aceste ceremonii sînt cuprinse anumite moduri de tratare magică a corpului (mort) pentru a face ca sufletul să fie favorabil celor

rămaşi în viaţă sau să-i ferească de vătămări. Tocmai moartea este aşadar pentru gîndirea încă nereificată social cel puţin în aceeaşi măsură o dovadă pentru inseparabilitatea trupului şi a sufletului cît şi împotriva acesteia.

Un argument hotărîtor, din punct de vedere nemijlocit greu de respins, în ce priveşte existenţa şi activitatea pretins independentă, creatoare a psihicului îl oferă tocmai munca, în care — aşa cum am mai arătat — subiectul instituirilor teleologice apare nemijlocit atît ca „creator“ al produsului muncii, cît şi ca potenţă independentă care dirijează producţia. În legătură cu conexiunea dintre concepţia creaţionistă şi reificare am arătat deja că aceasta din urmă separă în mod metafizic procesul real în entităţi active şi pasive, „de sine stătătoare“, independente, tocmai de aceea devenirea existenţială a produsului neputînd fi explicată decît printr-un act creator. Să aruncăm acum o privire asupra modului în care subiectivitatea creatoare imanentă muncii este „înălţată“ prin reificarea de sine a omului, care are loc în cadrul circulaţiei mărfurilor, la nivelul unei vieţi spirituale independente, a unei „spiritualităţi“ pure. Am văzut deja că produsul reificat revendică cu o necesitate logică un atare act de creaţie. Atunci cînd transformarea nemijlocită a ideaticului în ceva material-real, în cadrul schimbului de mărfuri, devine o realitate socială generală, „obiectualitatea fantomatică“ a mărfii este generalizată şi aprofundată social [61]. Este de la sine înţeles că momentul ideatic este stilizat în „creator“ al întregii lumi, fiind considerat complet de sine stătător. Ştiinţele au cercetat în mod preponderent doar procesele concrete în nemijlocirea lor, fără să abordeze nici măcar în treacăt aceste probleme. Teoriile ştiinţelor (metodologiile, teoriile cunoaşterii etc.) pornesc dimpotrivă — nu în cele din urmă şi sub presiunea ontologiei vieţii cotidiene — chiar de la această situaţie, examinînd-o ca pe un dat insuprimabil al oricărei existenţe, în raport cu care se poate pune doar întrebarea kantiană de natură gnoseologică : „cum este ea posibilă ?“. Fără să putem aborda mai îndeaproape istoria acestor concepţii, putem face constatarea — în opoziţie cu interpretările dominante azi — că teoriile cunoaşterii abordează în general în mod cu totul necritic natura existenţială reală a acelor structuri obiectuale de la care pretind că pleacă. S-ar mai putea spune că acest lucru este cu atît mai valabil cu cît mai „mo-

---

[61] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 52.

derne“ sînt aceste teorii. Căci un aspect esențial al metodei lor îl constituie (cu scopul de a avea un caracter „pur științific“) eliminarea pe cît posibil tot mai hotărîtă a problemei existențiale reale. Așa procedează neokantienii în comparație cu Kant însuși, precum și neopozitivismul la începuturile sale. Carnap spune în mod clar : „Știința nu poate lua în problema realității nici un fel de poziție, pozitivă sau negativă, deoarece întrebarea nu are nici un sens“ [62]. Acest lucru implică preamărirea manipulării pure, eliminarea completă a oricărei probleme ce se referă la realitate, căci în motivarea propoziției citate, care urmează nemijlocit, Carnap dă exemplul unor geografi ce trebuie să decidă dacă un munte din Africa există cu adevărat sau este pur și simplu legendar : în ce privește „realitatea empirică“, ei ajung la același rezultat, indiferent de felul în care răspund problemei existenței. Pentru Carnap problema dacă muntele există în mod real este o falsă problemă filozofică. Datorită unei astfel de manipulări a termenului de „realitate empirică“, neopozitivismul ocolește orice problemă reală referitoare la existență ; căci este clar că fiecare din cei doi savanți geografi — nu ca filozofi, ci ca simpli oameni ai vieții cotidiene — atunci cînd zăresc acest munte, îl urcă sau îl măsoară etc., au convingerea neclintită că, de pildă, picioarele lor calcă pe un pămînt real ș.a.m.d.

Acest exemplu extrem dezvăluie modul în care existența poate fi anulată gnoseologic prin manipulare. Acest lucru are consecințe foarte importante pentru noi, căci nu întotdeauna lucrurile se opresc la o atare eliminare a problemei existenței. Husserl, de pildă, a pus drept primă condiție metodologică pentru sesizarea esenței, „punerea în paranteze“ a realității. Discipolii săi, deja Scheler, iar într-un mod mai hotărît Heidegger, au găsit tocmai aici un punct de plecare pentru o nouă teorie idealistă a existenței. Desigur, din orice grupă de fenomene dispare caracterul lor complex, procesual, de interacțiune, de îndată ce realitatea îi este pusă în paranteze, procedura însăși desemnînd în esență o reificare ce izolează fenomenul. „Punerea în paranteze“ a devenit o metodă gnoseologică populară și modernă nu numai pentru a transforma un nonexistent într-un existent, ci, eventual — așa cum se întîmplă atît în existențialism cît și în structuralism —

---

62 R. Carnap. *Scheinprobleme in der Philosophie*, Hamburg, 1966, S. 61—62.

de a face din nonexistent ceva care este existent într-un sens autentic și esențial. Din momentul în care subiectivitatea umană conștientă a fost reificată, devenind dintr-o componentă procesuală a existenței sociale o entitate substanțială de sine stătătoare, ceea ce era la fel de ușor de realizat mental în antichitatea tîrzie ca și în secolul al XX-lea, procesul de reificare nu mai cunoaște nici o limită. Din nou, în opoziție cu orice atitudine gnoseologică, nu trebuie să uităm însă că dezvoltarea vieții sociale cotidiene produce nevoia unei astfel de existențe, condițiile asimilării ei în gîndire și simțire, abia atunci cînd apartenența ființei umane la comunitatea în care s-a născut a încetat să mai fie principiul motrice, determinant și dătător de sens pentru viața individului, cînd pentru el esențială a devenit viața omului privat. Hadesul descris de Homer relevă doar valoarea vieții în general în raport cu orice existență „de dincolo“, iar mult mai tîrziu pentru spartanii căzuți la Termopile și, mutatis mutandis, pentru Socrate, numai slujirea polisului dă vieții umane un reper, un sens, o existență reală, care face posibilă supraviețuirea după moarte (în amintirea cetățenilor polisului). Abia odată cu descompunerea culturii polisului și cu transformarea vieții private în unicul mod de existență al individului se pune problema sensului sau a lipsei de sens a vieții individului. Stoicismul și epicurianismul au la bază tocmai această împrejurare, apelînd la forțele morale ale individului, singurele care modelează viața sa, pentru a-i înlesni — cu propria-i putere, în condiții sociale nefavorabile — o viață plină de sens și, ca atare, o moarte de același fel, adică o moarte cu sens care încheie o viață cu sens (problema admisibilității sinuciderii). Este însă în firea lucrurilor ca această cale fundamentată filozofic să nu poată fi decît cea a unei aristocrații intelectuale și morale, a înțelepților ; masa, inclusiv masa de oameni liberi, era din capul locului exclusă. Desigur, etica polisului, în sine democrată și valabilă pentru fiecare cetățean nu trebuie stilizată istoric. Este suficient dacă aruncăm o privire asupra comediilor lui Aristofan pentru a vedea cît de puțin putea fi vorba de o generalitate practic realizată a acestei etici. Totuși, imperativul (Sollen) îi vizează aici din principiu pe toți, în timp ce stoicii — de asemenea din principiu — se adresau doar înțelepților. Or, aceasta este, chiar din punct de vedere social, o deosebire calitativă.

Iată de ce aceste forme din care s-a născut „conștiința nefericită“, cum spune Hegel, nu au dobîndit o valabili-

tate într-adevăr generală (care practic nici nu putea fi dobîndită), cum s-a întîmplat cu morala polisului. Această conştiinţă nefericită ivită acum a fost una din breşele pe care existenţa devenită pur privată le-a produs, ca un fenomen normal-cotidian, în oameni. După descrierea adecvată a lui Hegel, conştiinţa funcţionează în om ca „esenţă dublată, doar prinsă în contradicţie". Această situaţie are la bază contradicţia dintre esenţial şi non-esenţial în omul însuşi ; în polis era clar din capul locului ceea ce este esenţial sau nu. Esenţial era considerat — deja ca formal şi solicitînd reificări în sensul concretizării — „ceea ce este simplu şi imuabil", iar ca neesenţial „ceea ce este multiplu şi variabil", tocmai structura nemijlocit dată, particulară a omului. În timp ce în etica polisului binele public era recunoscut din capul locului ca principiu în ultimă instanţă hotărîtor, conceput pe de o parte drept concretizare, actualizare, pe de altă parte ca eliminare a cerinţei existenţei personalităţii particulare, noile principii ale existenţei şi praxisului uman au rezultat din ruptura care se produce între om şi societatea în care trăieşte şi, ca atare, din propria sa sciziune interioară. In acest context nu trebuie să uităm că o astfel de sciziune este prima formă ideologică de manifestare a procesului prin care ia naştere în general, în mod treptat, forma socializată a societăţii şi adevărata individualitate umană. Abia printr-o examinare retrospectivă, ale cărei începuturi le găsim deja la Hegel, putem evalua semnificaţia reală a acestei transformări. Atîta timp cît formele ivite din „conştiinţa nefericită" (şi dezvoltarea ei în creştinism) au fost concepute ca final şi încoronare a esenţei umane, acest lucru a dus în mod necesar la deformări, printre altele şi la imposibilitatea unei critici a reificării raportate la om. Acest lucru are drept urmare faptul că ambele principii trebuie să aibă un caracter abstractizant şi contradictoriu. Hegel descrie această formă de conştiinţă, în esenţă în mod adecvat, deşi foarte abstract, astfel : „Deoarece conştiinţa este întîi doar *unitatea nemijlocită* a ambelor, dar pentru ea ambele nu sînt aceeaşi conştiinţă, ci sînt opuse, conştiinţa simplă, imuabilă, este pentru ea *esenţa ;* cealaltă, cea multiplu schimbătoare, este ca fiind *neesenţialul.* Ambele sînt *pentru ea* esenţe străine una alteia ; ea însăşi, deoarece este conştiinţa acestei contradicţii, se situează pe latura conştiinţei schimbătoare şi îşi este sieşi neesenţialul ; dar, ca conştiinţă a imuabilităţii, adică a

esenței simple, ea trebuie să tindă totodată să se libereze de neesențial, adică să se libereze de ea însăși. Căci, deși ea este *pentru sine* doar conștiință schimbătoare și deși conștiința imuabilă este pentru ea ceva străin, *ea însăși este* conștiință simplă și astfel conștiință imuabilă de care ea își este deci conștientă ca fiind esența *ei*, totuși în felul că *ea însăși*, pentru sine, nu este iarăși această esență“ [63]. Din punct de vedere existențial nemijlocit, esențialul este ireal și poate avea o existență socială numai ca imperativ (Sollen) abstract, în timp ce non-esențialul (personalitatea particulară) are din același punct de vedere cea mai puternică prezență, cu toate că în calitate de mod de existență care îl domină pe om, el trebuie respins de către acesta.

Fiecare din aceste contradicții dă naștere nemijlocit, ca soluție și realizare, unei reificări de sine și postulează apariția unui „creator“ care îi corespunde. Esențialul, deoarece nu poate fi concretizat spontan pornind de la existența socială, trebuie să dobîndească un caracter abstract; acesta nu devine însă problematic doar în aplicarea sa la cazul individual concret (cum se întîmplă în mod necesar și frecvent și în cazul instituirilor din sfera dreptului și a moralei), ci în însăși existența sa instituită *(Gesetztsein)*, deoarece principiul necesar general al esenței poate fi satisfăcut numai ca transformare în esențial a non-esențialului, numai ca o cale de salvare a sufletului. Chiar dacă în cursul dezvoltării se întîmplă foarte adesea ca religiile să pună drept condiții ale mîntuirii instituiri concrete, fixarea lor interioară atît în mîntuire cît și în vizarea individului ca persoană este întotdeauna contradictorie, problematică. Individul putea (și poate) deveni generic, întrucît în respectiva existență socială el recunoaște și tinde să realizeze determinațiile acesteia ca aparținînd propriei existențe și esențe care îi depășesc particularitatea. Mîntuirea sufletului în calitate de scop propriu și general trebuie să sară tocmai peste aceste medieri concrete ale genericității și să unifice nemijlocit și, ca atare, insuprimabil contradictoriu, desăvîrșirea vieții individuale cu mîntuirea transcendentă a speciei umane în general. Pe de o parte, particularitatea omului dată într-un anumit moment este întotdeauna, din punct de vedere obiectiv, o realizare a respectivei genericități în-sine. Întrucît

[63] Hegel. *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei R.S.R., București, 1965, p. 122.

însă, așa cum am văzut, aceasta produce în mod obiectiv spațiul de mișcare posibil-concret al genericității pentru-sine, din contradicțiile insolubile apar conflicte profunde, insolubile, ce pot să atingă forme tragice, dar rămîn conflicte în cadrul unei existențe social-istorice concrete, în timp ce din punct de vedere ideologic ia naștere în mod necesar o dublă abstractizare : esența omului devine pentru el însuși transcendentă, un mesaj din lumea transcendentă vieții sociale a oamenilor ; pe de altă parte, el caută în această lume transcendentă împlinirea, înălțarea deasupra propriei particularități, împlinire pe care propria sa existență socială, datorită reificării imanente ei, nu i-o poate indica nici măcar ca posibilitate. Acestui lucru îi corespunde faptul că particularitatea sa, „non-esențialul lipsit de statornicie" află în el însuși în mod necesar o degradare reificantă. Ea nu mai este expresia unei genericități în-sine, în care este dată ca spațiu de mișcare posibil dezvoltarea către existența pentru-sine, chiar dacă realizarea ei duce la un sfîrșit tragic ; această particularitate este supusă unei degradări, fiind reificată ca ceea ce face din om o simplă creatură, cu alte cuvinte, ca stare umană-subumană, naturală și nedemnă, din care el poate fi eliberat numai printr-un sprijin transcendent.

Fără să abordăm deocamdată multitudinea relațiilor creator-creație presupusă permanent de această situație, să ne îndreptăm atenția asupra reificărilor care apar în mod necesar în urma separării metafizice a sufletului de trup. În timp ce, în stadiile timpurii, deși genericitatea în-sine și pentru-sine desemnau trepte de dezvoltare ale oamenilor, totuși ambele determinau totodată formele de viață ale acestora ca totalități unificatoare de tendințe felurite, în cadrul cărora ceea ce este material se află în interacțiuni vii neîntrerupte cu ceea ce este conștient. Dar acum, prin separarea menționată, sfera non-esențialului ca sferă a ceea ce este creat devine un fel de închisoare trupească a sufletului, doar părăsirea acesteia putînd garanta sufletului o existență plină de sens. Rămînînd pe teren păgîn, această construcție poate fi întîlnită încă în cadrul neoplatonismului ; ea domină activitatea în esență filozofică a diferitelor secte etc., a privatizării generale, dar abia în creștinismul timpuriu se afirmă într-un mod consecvent — desigur, în același timp fantastic — această aspirație de a depăși ceea ce este creat, și de a da astfel vieții un sens mai precis, în ca-

drul idealurilor şi viziunilor Apocalipsului, unde scindarea existenţei în non-esenţial şi esenţial este pecetluită definitiv de către judecătorul lumii, care garantează o viaţă veşnică, neîmpiedicată de nimic, sufletului ce s-a realizat şi astfel mîntuit pe sine. (În ciuda diferitelor variante mitologice, maniheismul face parte tot din această grupă.) Abstracţie făcînd de contrastul dintre imanenţa lumească şi transcendenţa suprapămîntească, aici devine vizibilă o diferenţă ontologică hotărîtoare : cea dintre procesualitatea insuprimabilă a tuturor modurilor de viaţă pămînteşti determinate de respectiva îmbinare, pe de o parte, şi imuabilitatea definitivă, veşnică a existenţei sufletelor mîntuite, pe de altă parte. Desigur, nu trebuie să omitem faptul că aici se ascunde o aspiraţie care, atît din punct de vedere interior cît şi exterior este multiplu gradată, începînd cu un nivel comun şi sfîrşind cu unul foarte subtil. Nu vrem deloc să vorbim despre idealul pensionarului (*Rentnerideal*), care fixează vîrsta bătrîneţii, uneori a întregii vieţi într-un fel de stare imuabilă şi lipsită de griji, în care dorinţele vieţii sînt permanent satisfăcute. Atunci cînd, însă, este vizat, totodată, ceva superior din punct de vedere uman-moral, ceea ce este suprem în acest sens, nu trebuie să trecem cu vederea opoziţia dintre durata produsă de reproducţia neîntreruptă, aşadar dintre durata ca proces al unei permanente autoreînnoiri şi imuabilitatea „veşnică" ca garanţie a rămînerii la o anumită înălţime sufletească. Această ultimă intenţie — oricît de profund ar fi conţinutul ei uman şi chiar dacă vizează eternizarea unor valori autentice — se întemeiază în mod necesar existenţial pe reificare. Orice însuşire umană, orice capacitate, virtute etc. este reificată de îndată ce durata existenţei ei nu mai are la bază instituirile particulare neîntrerupte, mereu reînnoite, a căror continuitate o constituie durata în cadrul reproducţiei ; chiar şi reproducţia lor bazată pe repetarea actelor instituitoare se poate transforma din cauza rutinei, într-o reificare mai mult sau mai puţin osificată.

Nu este dificil să înţelegem că împlinirea oricărei aspiraţii către mîntuire poate avea loc numai în forme reificate. Nici o spiritualitate, nici o pasiune în conceperea şi încercarea de realizare, în primul rînd în închipuirea unor astfel de împliniri, nu se poate sustrage acestei necesităţi ontologice a reificării. Dacă luăm de pildă cea mai înaltă întruchipare a aspiraţiei către mîntuirea persona-

lităţii umane, *Divina Comedie* a lui Dante, putem observa efectul viu, mereu reînnoit al *Infernului*, în opoziţie cu cel moral savant al *Paradisului*; în primul conflictele tragice sau tragi-comice redau viaţa umană în procesualitatea ei existenţială reală, pe cînd în Paradis, chiar şi virtuţile autentice încremenesc prin reificare, numai aparentele mişcări — în ultimă instanţă în cel mai bun caz subiectiv-lirice — reuşind să dea impresia unei vieţi nereificate. Acest lucru nu este întîmplător, ci decurge în mod necesar din instituirea unei existenţe umane prin eternizarea trăsăturilor sale pozitive şi eliminarea celor negative, ba chiar şi a slăbiciunilor sale. Prin eliminarea aspectului permanent conflictual, procesual al reproducţiei personalităţii nu numai că aceasta din urmă este reificată într-o totalitate rigidă, dar înseşi trăsăturile particulare suferă pînă la un anumit grad o reificare pentru a putea fi comparate cantitativ şi ordonate în ierarhia suprapămîntească, pentru ca luptele dintre ele să nu mai constituie un proces catartic interior, astfel încît în cazuri extreme este posibil chiar ca vinovăţia şi ispăşirea să fie reificate într-un fel de circulaţie a mărfurilor (problema indulgenţelor). *Manifestului Partidului Comunist* i se reproşează din perspectivă idealistă afirmaţia că societatea capitalistă a „făcut din demnitatea personală o valoare de schimb“ [64]. Dar oare ce altceva a devenit mîntuirea sufletului în creştinism dacă nu o valoare de schimb (desigur, spiritualizată) ? Există desigur deosebirea că reificarea laică, transformarea virtuţilor şi viciilor în mărfuri, apare într-un mod mai deschis, mai clar, şi ca atare mai uşor de observat decît a fost cazul (este încă adesea şi astăzi) reificării în formele transcendent-teologice. Fără a putea intra în detalii istorice, vom arăta că instituirea oricărui fel de transcendenţă care vizează modelarea propriei vieţi de către oamenii înşişi, dă naştere unui şir, unei grupe, ba chiar unui sistem de reificări, ceea ce are drept consecinţă ideologică faptul că oamenii se lasă mai uşor înstrăinaţi, opunînd o mai mică rezistenţă în faţa acestei înstrăinări, ba uneori acceptînd-o cu entuziasm, că lupta ideologică împotriva înstrăinării care înjoseşte omul este frînată şi pe plan interior, ba chiar suprimată.

Un moment ideologic important al forţei aparent irezistibile a înstrăinării îl constituie acele forme de reificare legate de presupunerea existenţei absolut independente,

---

[64] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 468.

substanțiale a respectivului subiect teleologic instituitor. Am atins deja această problemă ; acum urmează să concretizăm factorul reificant în cazul acestui tip de instituire. Ajungem astfel în punctul de unde începe importanta răscruce a ontologiei : dacă acest subiect instituitor este un produs al dezvoltării, atunci trebuie ca propria sa activitate să fie cu desăvîrșire procesuală, ea nefiind altceva decît unitatea în cadrul continuității vieții care se reproduce și se perpetuează. Dar dacă această unitate se poate conserva și reînnoi doar printr-un proces, miile de decizii realizate desemnează doar o posibilitate (o probabilitate) ca în cel de al miilea caz decizia să aibă rezultatul scontat. Deoarece pentru realitatea umană, în măsura în care nu este determinată pur fizic sau fiziologic, singura necesitate este aceea a „amenințării cu pieirea“, repetarea oricît de frecventă a unei instituiri nu poate oferi o garanție absolută pentru reușita ei în alte condiții. Acesta reprezintă deja un fapt fundamental obiectiv în ontologia existenței sociale. În urma reificării pe care am descris-o mai sus se ivește iluzia complet opusă, care, devenind prezentă în anumite împrejurări în gîndirea și simțirea majorității oamenilor, se dezvoltă ca o componentă aparent obiectivă a ceea ce noi am numit ontologia vieții cotidiene ; efectele acesteia sînt de o asemenea natură încît apar în conștiința oamenilor ca o existență obiectivă. In felul acesta dispare interacțiunea subiect-mediu, iar subiectul nu mai răspunde la întrebările pe care i le pune dinamica realității exterioare. Acțiunea sa devine fie o consecință metafizică a calității sale de subiect, fie rezultatul mecanic al forțelor mediului. Întrucît astfel de convingeri se extind și se aprofundează, reificarea devine un puternic factor social, astfel încît ea influențează oamenii vieții cotidiene — în ciuda naturii ei de fapt pur ideologice — ca și cum ar fi o forță a realității, realitatea însăși. In cazul pe care urmează să-l tratăm acum, al existenței independente a subiectului uman, din punct de vedere existențial, atît în raport cu orice mediu social cît și față de legile fiziologice care guvernează organismul, se ajunge la ideea creației nu numai a existenței, dar și a existenței-întocmai-astfel. Formele concrete ale acestei creații *(Geschaffensein)* și ale menținerii neschimbate a substanței create originar, variază desigur istoric, dar ele păstrează tocmai trăsăturile hotărîtoare. Cel mai pregnant apare această natură a reificării în păcatul originar, întrucît aici speci-

ficul existenței umane împreună cu toate contradicțiile ei dinamice sînt subordonate unei astfel de reificări fixate mecanic, care poate fi suprimată doar transcendent. Dar acest tot reificat-substanțializat trebuie să-și păstreze această structură și la nivelul detaliilor : trăsăturile particulare ale omului, virtuțile ca și viciile sale capătă de asemenea un atare mod stabil de existență, astfel că, fapt care dus pînă la capăt în mod consecvent apare mereu în viața religioasă, odată cu crearea omului în existența-sa-întocmai-astfel sînt date deja mîntuirea sau condamnarea sa. Această concepție nu domină, desigur, în același mod toate etapele dezvoltării religiei, dar posibilitățile unei activități a subiectului uman au ele însele în această sferă un caracter transcendent-reificant. Acest lucru se exprimă cel mai clar în rugăciune, ca modalitate de a apela la forța transcendentă pentru a realiza ceva important în sensul mîntuirii noastre. Chiar și asceza e doar aparent un proces într-adevăr activ, căci în ea sînt izolate prin reificări și puse în contradicție anumite părți ale complexului trup-suflet, urmărindu-se ca prin aceste operații să fie eliminată influența pe care trupul o exercită asupra sufletului, asupra mîntuirii sale. Așadar, această autonomizare reificantă a subiectului duce la fragmentarea mentală și practică a procesului de viață — care din punct de vedere ontic este întotdeauna unitar chiar dacă se mișcă, firește, în cadrul unor contradicții și confilcte — componentele lui active fiind fixate în reificări stabile cu un caracter „substanțial“ permanent. Întreaga istorie a religiei abundă în exemple de încremenire a momentelor dinamice ale vieții, și, bineînțeles, de revoltă împotriva acestei încremeniri. Problema pe care o vom trata de îndată, a sectelor și a religiilor, conține în mare măsură — desigur, nu în totalitate — atari procese de reificare și de luptă împotriva acestora, de reificări noi care apar pe un teren nou. Tocmai schimbarea social-istorică neîntreruptă a încremenirilor proceselor vieții umane ne arată că aici nu este vorba niciodată de lucruri, de substanțe ontice sau eterne, ci doar de reificări ale proceselor reale. Nimic nu este mai reificat decît dogmele, și totuși esența și conținutul acestora sînt supuse unor schimbări permanente.

Dar aceste procese de reificare nu se limitează cîtuși de puțin la sfera religioasă. Circulația mărfurilor, economia capitalistă, manipularea care apare mai tîrziu din

aceasta, reflexele ei ideologice respective dau naştere zilnic şi ceas de ceas unor reificări în proporţii de masă. Forma lor economică originară a fost descrisă de Marx însuşi, el neîntîrziind să readucă toate formele ei mai complicate la modelul original. Voi cita un singur caz din multe altele de acest fel. Analizînd capitalul bănesc, Marx scrie despre caracterul social al avuţiei următoarele : „Prin urmare, această existenţă socială a banilor apare ca ceva transcendent, ca un obiect, lucru, marfă, care există alături de elementele reale ale avuţiei sociale şi în afara lor". El continuă analizînd crizele financiare în cazul cărora pare să se manifeste faptul că „forma socială a avuţiei există ca obiect în afara ei". Ca moment important în dezvoltarea economiei, el indică reificarea care se reproduce tot mereu şi arată că dezvoltarea obiectivă superioară a economiei dezvăluie absurditatea ontologică a unor astfel de reificări, totodată însă în lumea fenomenală acestea fiind tot mereu reproduse ca momente insuprimabile şi din punct de vedere ideologic dominante. „Acest lucru este realmente comun sistemului capitalist şi sistemelor de producţie anterioare, în măsura în care ele se bazează pe comerţul de mărfuri şi pe schimbul privat. Dar abia în sistemul capitalist el se manifestă din plin şi în forma cea mai grotescă a unei contradicţii absurde şi a unui nonsens, pentru că 1) în condiţiile sistemului capitalist producţia de valori de întrebuinţare nemijlocite, pentru consumul producătorilor înşişi, este complet înlăturată şi, prin urmare, avuţia nu există decît ca proces social, care se exprimă ca o împletire a producţiei cu circulaţia ; 2) pentru că, odată cu dezvoltarea sistemului de credit, producţia capitalistă tinde mereu să înlăture această barieră metalică, barieră totodată materială şi fantastică a avuţiei şi a mişcării ei, dar se loveşte mereu de această barieră" [65].

Din punct de vedere ideologic, această tendinţă de reificare se vede foarte limpede în efectul pe care diviziunea capitalistă a muncii îl exercită asupra ştiinţelor. Nu este vorba în primul rînd de diferenţierea lor ca urmare a diviziunii muncii. Diferenţierea însăşi este o premisă indispensabilă a unei cunoaşteri exacte, a dominării teoretice şi practice a realităţii. Reificarea se dezvăluie numai acolo unde — desigur, general şi în proporţii de masă —

[65] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1973, p. 117—118.

în mod spontan sau „fundamental gnoseologic“, autonomia practică (adevărată sau falsă) a unei ramuri a cunoașterii este interpretată în sensul existenței ei independente sui-generis. Și în această reificare dispare atît geneza reală cît și acel proces real care din punct de vedere ontic este întotdeauna total și care în natura sa reală nu respectă niciodată astfel de granițe gnoseologice sau metodologice, dar a cărui imagine denaturată de aceste doctrine metodologice și de praxisul care le corespunde apare deja ca ceva ce poate fi manipulat după dorință. Consecințele unor atari atitudini se văd chiar și la nivelul praxisului științific pur, dar ele devin dominante în cadrul sintezei științelor care se ridică pînă la tablouri asupra lumii, pînă la filozofie. Toate crizele gîndirii filozofice din epoca noastră provin din atari situații de reificări, indiferent dacă acestea se prezintă în forma negării pozitiviste a realității și implicit a ideilor, a dezideologizării cu caracter manipulant, sau în cea a unui arbitrar subiectivist exagerat și, ca atare, în ultimă instanță ca predominare a iraționalismului.

Și această reificare pătrunde din viață în gîndire și nu invers, chiar dacă ea influențează puternic ontologia vieții cotidiene din zilele noastre. Această prioritate determinantă pe care o are viața în raport cu gîndirea se vede încă în înseși obiectivațiile conștiente. Procesul reificării străbate toate manifestările de viață ale omului contemporan, de la limbă pînă la motivele pe care se întemeiază faptele. Să ne gîndim de pildă la faptul cum categorii elaborate pentru înțelegerea imanentă a existenței, categorii pretins existențiale, cum ar fi mediul și ereditatea concepută în mod mecanic au reificat vremelnic toate concepțiile despre lume care vizau progresul, eliberarea de prejudecățile religioase. Marea literatură are în general o tendință defetișizantă care adesea se impune cu succes; dar în epoca respectivă, aceste reificări, cu efectele lor denaturante asupra oamenilor și destinelor, sînt prezentate chiar și în operele unor mari scriitori ca Zola și Ibsen, efectul deformant al acestor reificări avînd aproape forța proprie înstrăinării religioase. Desigur, raportarea omului la sine, la propriile sale fapte, capacități etc., nu poate fi scutită de atari influențe. Tolstoi își bătea adesea joc de faptul că „persoanele culte“ considerau talentul artistic ca ceva de sine stătător, existent independent de restul

personalității. Dar încă înainte de el, Schopenhauer a oferit cea mai puternică dovadă a justeței acestei polemici atunci cînd a afirmat în mod conștient și mîndru totodată că etica unui filozof nu are nici o legătură cu propria viață a acestuia, ceea ce într-o lume reificată pare să fie tot atît de evident și real pe cît de îndreptățit este, de pildă, proprietarul unui magazin de confecții să poarte costume de comandă.

Toate acestea se referă la acea etapă de dezvoltare economică a cărei tendință fundamentală era eliberarea de înstrăinările religioase. Este de la sine înțeles că efectele alienante ale reificărilor sînt și mai mari acolo unde apar mișcări ideologice contrare, care nu mai tind către simpla și directa reînnoire a ideologiei religioase, ci încearcă să pună în serviciul unei reacțiuni social-politice rezultatele mai noi ale științelor. Avem în vedere în primul rînd teoriile rasiste din secolul al XIX-lea, a căror legătură cu o anume variantă a darwinismului social este în general cunoscută. Se știe, de asemenea, că întreaga istorie a dezvoltării umanității a fost transformată în felul acesta, începînd cu Gobineau, continuînd cu Chamberlain și sfîrșind cu Rosenberg și Hitler, într-un fel de permanență a trăsăturilor rasiale, pretins originare și în esență imuabile. Ca atare, din istoria și esența omului dispare orice proces, orice dezvoltare. Omul nu ar fi altceva decît — în funcție de originea sa — o întruchipare pură sau impură a esenței sale rasiale, reificare a cărei geneză este desigur tot atît de puțin explicabilă pe cît este crearea omului de către divinitate în cadrul religiilor. Această ideologie reificantă, atunci cînd ajunge să domine baza economică a capitalismului monopolist-imperialist, duce la binecunoscutele înstrăinări proprii sistemelor fasciste. Oricît de opusă acestuia este baza economică a socialismului și fundamentul său de gîndire, să nu uităm că ideologia stalinistă a reușit să reifice marxismul însuși. Așa cum arăta Marx, în perioadele de tranziție sînt posibile diferite forme de înstrăinare moștenite din trecut astfel încît este clar că încorporarea în teorie și praxis a unei reificări care reactivează tendințe de înstrăinare, de altfel condamnate la pieire, duce la extinderea cantitativă a acestora și la adîncirea lor calitativă. Cerința unei rupturi radicale cu metoda stalinistă, exprimată adesea din alte puncte de vedere, își dezvăluie necesitatea și în acest domeniu.

Nu este, aşadar, întîmplător faptul că încă înaintea perioadei propriu-zise de pregătire a curentelor reacţionare care vor culmina în fascism, reactualizarea miturilor, aspiraţia către reîntoarcerea la vremurile creatoare de mituri au jucat un rol însemnat. Odată cu apariţia teoriei darwiniste asupra lumii organice şi cu cercetările etnografice iniţiate de Morgan, a fost creată baza ştiinţifică pentru conceperea preistoriei şi istoriei umanităţii ca un proces istoric imanent, intern necesar, care alungă în lumea basmelor orice apel la transcendenţă şi care explică omul ca pe o fiinţă produsă — mai bine-zis autoprodusă de către natură şi societate. Din motive ideologice de care ne vom ocupa în detaliu abia la sfîrşitul acestui capitol, posibilitatea unei atari concepţii a întîmpinat rezistenţe deschise sau mascate. Cele deschise sînt uşor de înţeles, căci în societăţile burgheze nu s-a realizat decît extrem de rar o ruptură într-adevăr radicală cu împărţirea în stări, astfel că — tocmai şi îndeosebi în viaţa cotidiană — tradiţiile acestei perioade (origine etc.) au rămas vii. În felul acesta s-a ivit în mod spontan o prejudecată socială de natură valorică împotriva descendenţei omului din lumea animală şi în favoarea tezei creării sale de către divinitate, în care reminiscenţele „filozofice" ale originii nobile (sau patriciene etc.) au fost repotenţate afectiv. Dacă mai adăugăm faptul că vechiul patos al eliberării, ateist sau panteist, a pălit mai mult sau mai puţin în secolul al XIX-lea, nu va mai surprinde pe nimeni statutul de paria pe care îl aveau adepţii acestor doctrine în cotidianul societăţii burgheze *. Desigur, deoarece în ciuda tuturor acestora, credinţa reală în propovăduirile oficiale ale religiei slăbea în continuare, este uşor de înţeles nu numai că curentele reacţionare nutreau o simpatie pentru reactualizarea ideologică a miturilor, dar şi că acestea au pătruns puternic în viaţa cotidiană a intelectualităţii, devenind adevărate forţe spirituale.

Această atracţie spirituală pe care o exercită miturile — deşi ele au la bază, la o examinare mai atentă, simple analogii, fiind construite aşadar în mod preponderent pe similitudini pur arbitrare — nu este întîmplătoare ca cerinţă socială. Căci miturile înseşi au fost iniţial puternic

* În manuscris este adăugată pe margine următoarea propoziţie : „Jacobsen descrie foarte bine această situaţie socială în «Niels Lyhne»".

determinate de necesitatea de a da răspuns întrebărilor de tipul „ce-i de făcut ?“ apărute în cadrul societății primitive ; ele descriau geneza imaginară reificată a acestei comunități, pentru a răspunde imperativelor respectivului moment istoric. Desigur, forma pe care a îmbrăcat-o această transformare a progresului genezei într-o existență unică, definitivă și transcedent determinată, diferă foarte mult în funcție de loc, timp și natura respectivei comunități. Ceea ce prezintă importanță pentru noi din punctul de vedere al problemelor actuale este dublul caracter ideologic al existenței presupuse și impuse de mit : pe de o parte, geneza transcendentă a respectivului grup uman este prezentată și fixată existențial cu certitudinea apodictică a unei revelații ; pe de altă parte, aceste revelații sînt de obicei supuse unui proces neîntrerupt de transformări. Odată cu transformarea situației exterioare și a structurii interioare și, odată cu acestea, a cerințelor materiale și ideologice ale unei atari societăți, apare și necesitatea unei reinterpretări a miturilor genezei, iar după o perioadă mai îndelungată de timp, a transformării parțiale sau chiar totale a conținutului acestor mituri. Nu este aici locul potrivit pentru a examina mai îndeaproape acest tip de transformări ; el decurge pretutindeni din structura și din problematica dezvoltării respectivei societăți. Astfel apar și acele categorii sociale care influențează într-un mod activ-creator aceste transformări, de pildă preoțimea care tinde spre conservarea formelor inițiale sau ideologii ca cei din Grecia antică, care aduceau aproape cu fiecare generație noi modificări miturilor. Pentru noi prezintă importanță doar faptul că cerința socială de a fixa geneza și consecințele acesteia în forma credinței este străveche. Caracterul ei elementar în calitate de moment al vieții cotidiene se relevă în faptul că în condiții oricît de variate și în cadrul unor conținuturi și forme diferite care le corespund, ea declanșează astfel de reacții reificante ale vieții cotidiene, adică transformarea reificantă a procesului genezei într-o existență care pare aptă să dirijeze și să reglementeze praxisul contemporan și, în ciuda unor mari variații, să-i satisfacă cerințele elementare.

Am abordat atît de detaliat larga extindere în spațiu și timp precum și efectele profunde ale reificării în calitate de categorie mediatoare a înstrăinării — cu toate că, desigur, nu puteam nicidecum epuiza aici acest subiect —

în primul rînd deoarece conexiunile care se ivesc aici pot duce la o concretizare a esenței și acțiunii sferei pe care am numit-o ontologia vieții cotidiene. Așa cum am văzut, caracteristica ei specifică este faptul că, deși reificările au în sine un caracter ideologic, ele acționează asupra oamenilor ca moduri de existență. Bineînțeles, aceasta nu anulează natura lor ideologică, dar le deosebește de multe alte ideologii care, de cele mai multe ori, acționează asupra oamenilor în calitate de ideologii, ca mijloace spirituale pentru rezolvarea conflictelor sociale. În sens strict general, reificarea nu este decît tot un astfel de mijloc ideologic. În viața cotidiană, în condițiile existenței unei conexiuni nemijlocite între teorie și praxis sînt posibile două moduri de funcționare a ideologiilor : acestea fie că acționează doar ca ideologii sub forma unui imperativ, care dă deciziilor indivizilor în viața cotidiană o anumită direcție fermă, fie, ca viziune asupra existenței, inerentă acestor ideologii, apare oamenilor vieții cotidiene ca fiind identică cu existența însăși, cu acea realitate la care reacționînd în mod adecvat ei pot să-și orienteze viața conform aspirațiilor lor. Această dihotomie există în mod neîndoilenic pe treptele mai înalte ale dezvoltării sociale. Același om care vede în păcatul originar un fapt fundamental al existenței umane, va interpreta și aplica de exemplu preceptul : „copiii să-și respecte părinții !" ca pe un imperativ, fără să se simtă obligat să-și explice mental această distincție sau să o perceapă nemijlocit ; el poate, de pildă, să respecte într-un caz dat acest precept, fără să se îndoiască cîtuși de puțin de realitatea păcatului originar. Mai mult, el însuși își poate explica una din propriile sale greșeli pornind de la admiterea existenței acestui păcat. În cazul acestei distincții, este necesar să facem totuși două rezerve. Prima se referă la faptul că și aici avem de a face cu o dezvoltare social-istorică și nicidecum cu o „structură" supraistorică a conviețuirii umane. Dreptul de pildă, în calitate de formă socială pregnantă a separării efective a imperativului de existență (Sein) este pentru viața cotidiană nemijlocită un produs relativ tîrziu al diviziunii sociale a muncii. Pe treptele primitive, ceea ce îi corespunde pe plan existențial imperativului apare dimpotrivă ca consecință nemijlocită a existenței, așa cum se reflectă ea viu în conștiința oamenilor de pe această treaptă de dezvoltare. O anumită distincție dintre imperativ și existență (Sollen und Sein)

este, prin urmare, în domeniul ideologiei (în munca nemijlocită această distincţie apare întotdeauna foarte clar), o consecinţă necesară a diviziunii sociale a muncii, a adîncirii acesteia, a retragerii graniţelor naturii în viaţa societăţii. De acest aspect se leagă cea de-a doua rezervă a noastră. Orice imperativ, aşa cum ştim din analiza procesului de muncă, provine din coordonarea şi reglementarea instituirilor teleologice în scopul realizării lor adecvate, desigur într-o anumită situaţie existenţială, în cazul anumitor conţinuturi ale instituirilor impuse de această situaţie. Orice imperativ presupune, aşadar, atît în premisele sale cît şi în consecinţele sale previzibile, anumite forme de existenţă ; desprinderea sa de existenţă, valabilitatea sa ca imperativ nu poate dobîndi niciodată statutul unei independenţe depline în raport cu existenţa, cum se întîmplă, de pildă, la Kant şi discipolii săi, unde imperativul apare ca o instituire absolută. Prin urmare, examinînd efectele ideologiei în cadrul ontologiei vieţii cotidiene în funcţie de faptul dacă ele acţionează asupra oamenilor în forma unei (pretinse) existenţe sau pur şi simplu ca un imperativ, avem în vedere întotdeauna doar diferenţierea existentă în funcţionarea ideologiilor şi niciodată opoziţia ontologică dintre existenţă şi imperativ. Ceea ce acţionează astfel în viaţa cotidiană ca existenţă nu încetează niciodată să fie ideologie ; chiar şi importanţa ei pentru viaţa socială are la bază capacitatea ei de a rezolva conflicte sociale.

În acest comportament al praxisului cotidian în care nu are loc separaţia metafizică dintre imperativ şi existenţă se ascunde aşadar un sentiment relativ sănătos din punct de vedere al acţiunii nemijlocite. Acest sentiment este şi mai mult amplificat de către experienţa praxisului cotidian, în primul rînd prin faptul că exigenţele acestui imperativ sînt impuse social de cele mai multe ori prin sancţiuni. Acesta nu este doar cazul imperativului juridic, cu toate că aici bineînţeles sancţiunea joacă un rol hotărîtor, cum obişnuia să ilustreze Max Weber această situaţie vorbind despre „oamenii cu căşti" *. Nu trebuie să uităm însă că peste tot unde activitatea cotidiană este reglementată de tradiţie, obiceiuri etc., astfel de sancţiuni sînt practic de cea mai mare însemnate, chiar dacă ele se manifestă doar în opinia publică a colectivităţii ne-

* Vezi cap. *Ideaticul şi ideologia.* — *(N. tr.)*

mijlocite, foarte importantă pentru funcţionarea normală a vieţii cotidiene. Această opinie publică, fără să dispună de un organ şi fără să se fixeze în mod obiectiv, circumscrie şi impune individului vieţii cotidiene acel cerc în cadrul căruia el trebuie să-şi desfăşoare acţiunile, devenind astfel o parte componentă, ba chiar un moment principal determinant al realităţii sale cotidiene. Indiferent dacă este vorba de şcoală sau de casa părintească, de locul de muncă sau de cămin, de copil sau de adult, opinia publică constituie un factor existenţial activ al vieţii cotidiene. Caracterul ei existenţial se dezvăluie mai pregnant acolo unde anumite imperative încearcă să determine reacţiile oamenilor. În ce priveşte problema dacă şi în ce măsură aceste imperative sînt urmate, un rol hotărîtor îl joacă — nu ca un imperativ opus, ci ca o caracteristică a mediului de viaţă — modul în care se prevede că opinia publică va reacţiona faţă de conformarea, ocolirea sau respingerea acestor imperative. Ştim de pildă din propriul nostru praxis cotidian, că încălcarea anumitor interdicţii juridice este considerată de opinia publică, în anumite cazuri, ca ceva reprobabil, pe cînd în alte cazuri, drept un „delict cavaleresc", şi este un fapt în genere cunoscut că de aici decurg reacţii foarte diferite. Care înşelăciune este considerată dezonorantă şi care abilitate, se stabileşte în majoritatea cazurilor pe această bază. Aici se adaugă faptul că — în cazul cînd reglementarea juridică rămîne în vigoare — această „existenţă" prezintă pentru individ o anumită densitate sau lipsă de densitate, este de nepătruns sau are o esenţă penetrabilă etc. Cotiturile surprinzătoare în atitudinea maselor faţă de anumite instituţii, evenimente etc., cotituri care îl surprind pe observator, îşi au temeiul foarte adesea în faptul că această „masă de existenţă" („Seinsmasse") reificată acţionează într-un caz asupra omului ca ceva indestructibil, pe cînd în alt caz ca ceva lipsit de consistenţă. Şi ceea ce este surprinzător aici nu constă în faptul că respectivele moduri de a reacţiona la existenţa cotidiană sînt supuse adesea unor amăgiri, ci că ele exprimă adesea nemijlocit adecvat tăria sau slăbiciunea unui regim.

Desigur, efectul unei astfel de „existenţe" nu se limitează la praxisul cotidian al oamenilor în sens restrîns. Acest praxis se află întotdeauna într-o conexiune internă cu convingerile oamenilor asupra esenţei realităţii ca

atare. Iar felul în care această realitate trăiește în mintea și inima oamenilor cotidianului constituie unul din factorii cei mai importanți care determină nemijlocit comportamentul lor practic. La acest nivel nemijlocit, ceea ce este din punct de vedere practic hotărîtor nu e dat cîtuși de puțin de adevărul sau falsitatea acestor convingeri, ci, dimpotrivă, de modul în care influența lor se răsfrînge asupra unității nemijlocite dintre teorie și praxis. În felul acesta, situații care pentru observatorul imparțial par cu totul absurde, pot funcționa timp îndelungat, în timp ce moduri obiective și raționale de a proceda rămîn complet în afara orizontului praxisului, adică nu sînt luate în considerare pe plan practic. Cunoștințele noastre tot mai bogate în domeniul etnografiei, de pildă, au oferit multe elemente din cele mai interesante asupra acestor stări de lucruri, desigur fără ca de aici să fi fost trase concluziile adecvate în ce privește ontologia existenței sociale la nivelul cotidianului nemijlocit. Înainte de toate este pur și simplu o autoamăgire istorică să crezi că astfel de atitudini ideologice ar fi specifice unor perioade din punct de vedere economic (și ca atare, științific) primitive. Desigur, dezvoltarea muncii, a diviziunii muncii, a economiei în general, lărgirea și adîncirea cunoașterii proceselor naturii, societății și istoriei produce transformări calitative la nivelul modurilor de manifestare ideologică pe care le examinăm aici.

În ceea ce privește progresul, ar fi însă o pură iluzie să credem că dezvoltarea ar avea doar funcția de a distruge din punct de vedere teoretic și practic reificările. Cei care își fac astfel de iluzii — și care există și azi într-un număr considerabil — trec cu vederea faptul că de obicei astfel de dezvoltări dau naștere, paralel cu distrugerea unor reificări vechi, altora noi, corespunzătoare epocii ; foarte adesea se poate observa chiar că reificările precum și formele de înstrăinare care decurg din aceste reificări, sînt mai degrabă produse ale unei dezvoltări economico-sociale superioare decît ale unor stadii primitive ale acestei dezvoltări. Marx descrie un astfel de caz de pildă atunci cînd analizează transformarea rentei funciare în rentă în bani, rezumînd ceea ce se întîmplă aici în esență în felul următor : „Dar rolul mediator al formelor iraționale sub care apar și se rezumă în practică anumite relații economice nu-i interesează deloc pe expo-

nenții practici ai acestor relații în activitatea lor cotidiană ; și, întrucît sînt obișnuiți să se miște în cadrul acestor relații, nu sînt cîtuși de puțin șocați de ele. Pentru ei, o contradicție totală nu prezintă un mister. În formele de manifestare, înstrăinate de conexiunea internă și absurde dacă sînt privite în sine, în mod izolat, ei se simt în largul lor, ca peștele în apă" [66]. Deoarece aici este vorba în primul rînd de transformări în cadrul existenței sociale, desigur la nivelul cotidianului, acestea nu pot fi sesizate cu aparatele conceptuale a căror metodologie este determinată exclusiv sau preponderent de teoria cunoașterii sau de logică. Nu este lipsit de interes să observăm că, de exemplu, în pragmatism a fost dezvoltată o poziție mentală orientată nemijlocit primordial către atari complexe. Dacă nu ar fi avut un fundament ontologic real, el nu putea produce decît o formă „outsider" a relativismului radical, întemeiată adesea pe observații corecte.

Pe baza acestei situații fundamentale pe care am dezvăluit-o, putem reveni acum la analiza înstrăinării religioase ca arhetip al tuturor formelor de înstrăinare mijlocite în mod preponderent ideologic. Funcția socială primordială a oricărei religii este reglementarea vieții cotidiene a societății sau societăților în care ea a devenit dominantă. Religia este precedată de o perioadă în care predomină magia. Dar chiar și atunci, o problemă vitală a fiecărei comunități, oricît de mici și primitive, este de a reglementa într-un fel nemijlocit conviețuirea în cadrul cotidianului, de a pune praxisul cotidian al fiecărui individ în acord cu interesele generale, oricît de redus era în această perioadă cercul conflictelor. Înaintea diferențierii de clasă și înainte ca indivizii, pînă atunci contopiți cu viața comunității, să-și dezvolte în mod distinct cerințele personale, reglementarea a putut funcționa într-o mare măsură în mod spontan, sub forma transmiterii experiențelor, precum și a obiceiurilor, tradiției etc. rezultate din aceste experiențe. Abia pe o treaptă mai dezvoltată societatea dă naștere în mod necesar unor organe proprii în acest scop. Marx și Engels arată într-un mod convingător că statul (și în cadrul lui dreptul) devine o necesitate socială pentru clasa dominantă abia odată cu apariția claselor cu interese antagoniste ; de asemenea, abia acum el ajunge să domine întreaga societate. Dar un aspect esențial al

[66] *Op. cit.*, p. 318.

organizărilor de tip statal este faptul că — pentru a reglementa în mod convenabil cu ajutorul unui sistem de imperative și interdicții ceea ce este într-adevăr relevant pentru ele — acestea trebuie să se ridice prin abstractizare și generalizare la nivelul apărării intereselor generale ale unei societăți (desigur, conform intereselor clasei dominante), deasupra vieții nemijlocite a indivizilor din viața cotidiană. Desigur, societatea însăși este cea care aduce acestui sistem unele corective suplimentare, de la obicei pînă la morală, pentru a putea implanta adînc în viața individului din sfera cotidiană interesele generale de clasă corespunzătoare cerințelor din acea vreme. Dar dezvoltarea socială de pînă acum ne arată că nici aceste adaosuri nu sînt suficiente. Este necesară o treaptă de cultură relativ ridicată, un grad de dezvoltare culturală a majorității indivizilor — ceea ce pînă în prezent nici o cultură de clasă nu a putut atinge —, pentru ca acestea să exercite un efect social larg și profund. Formele mai înalte ale suprastructurii spirituale, adică cele care și-au dobîndit treptat o autonomie, cum sînt știința, filozofia, arta, deși sînt în principiu indispensabile clarificării de sine a unei societăți, conștientizării locului ei istoric în continuitatea dintre trecut și viitor și a sarcinilor umane care decurg de aici, nu pot decît foarte rar să-și propage rezultatele în viața cotidiană în asemenea măsură încît să exercite asupra acesteia un efect larg și hotărîtor. Se vede, așadar, cu ușurință că întreg acest sistem al diferitelor forme ideologice prezintă în mod necesar — tocmai în ce privește îndrumarea individului în viața cotidiană — multe lacune și breșe.

De aici apare nemijlocit nevoia socială de religie. Rezultă deci că nici o religie influentă pe plan social nu poate fi o ideologie aparte și riguros diferențiată în interior, cum ar fi de pildă dreptul sau morala. Ea trebuie să devină un sistem complicat și extrem de nuanțat, de variat, pentru ca pornind de la interesele foarte particulare ale omului cotidian, să ajungă la marile cerințe filozofice ale respectivei societăți în totalitatea existenței ei în-sine. Aici însă nu este vorba numai de un sistem de factori ideologici care se completează reciproc, ci de faptul că puntea de trecere astfel construită trebuie să fie totodată o legătură vitală între viața particulară a indivizilor și problemele generale ale societății, și anume astfel încît respectivul individ să trăiască soluțiile care se oferă pro-

blemelor generale drept răspuns la întrebările care îl preocupă în existenţa sa particulară, ca sarcini esenţiale ale propriului său mod de viaţă. Să nu uităm aici, de asemenea, că conţinutul acestor instituiri din viaţa cotidiană este laic, mundan. Nici un om nu ar urmări să pună în mişcare forţe transcendente (aşadar, nu ar crede în existenţa lor), dacă nu ar spera din partea acestora un răspuns la scopurile mundane pe care şi le propune. Acesta este cel puţin punctul de plecare al nevoilor religioase. Max Weber subliniază acest lucru chiar la începutul lucrării sale de sociologie a religiei, redînd următoarele cuvinte din Biblie: „Pentru ca să-ţi meargă bine şi să trăieşti multă vreme pe pămînt..." [67].

Toate acestea nu pot oferi, fireşte, decît un cadru foarte general. Concret, pe fiecare treaptă de dezvoltare a societăţii, atît particularitatea individuală cît şi generalitatea filozofică înseamnă ceva calitativ diferit, astfel încît, desigur, şi mijloacele ideologice pentru a face legătura dintre ele sînt calitativ diferite în fiecare formaţiune. În tot cazul, chiar şi această examinare foarte generală şi schematică relevă specificul existenţei şi funcţionării religiilor în raport cu orice alte forme de ideologie. Constatăm, de pildă, că o comparaţie între teologia teoretică şi ştiinţa şi filozofia aceleiaşi perioade, aşadar tratarea hegeliană a religiei la nivelul spiritului absolut, se îndepărtează în mod necesar de problemele propriu-zise ale religiei, care au în primul rînd un caracter general social, şi nu poate surprinde esenţa lor reală. Desigur, compararea, polemica reciprocă, adaptarea etc. sînt adesea fenomene de mare însemnătate pentru religii, fără a fi însă hotărîtoare pentru destinul lor social. Menţinerea sau retragerea din circulaţie — atît din punct de vedere practic, cît şi teoretic — a unei dogme formulate teologic nu depinde în primul rînd de astfel de fenomene, ci de măsura în care ea poate îndruma practic viaţa cotidiană a oamenilor. Prin aceasta nu afirmăm cîtuşi de puţin că lupta dintre teologie şi mijloacele cunoaşterii laice ar fi indiferentă pentru destinul religiilor. Îndeosebi în societăţile relativ dezvoltate şi în primul rînd în epocile de transformări radicale, aceste lupte pot juca un mare rol în ceea ce priveşte modul în care păturile conducătoare ale unei societăţi se raportează la religiile dominante. Oricît de

---

[67] Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*, [J. C. B. Mohr], Tübingen, 1921, p. 227.

importante pot deveni, eventual, aceste lupte, oricît de mari ar fi efectele lor de-a lungul unor evoluţii seculare, ele se pot impune numai prin mijlocirea transformărior care au loc la nivelul vieţii cotidiene a oamenilor. Ateismul intelectualilor dobîndeşte un efect de masă relevant social, o forţă socială, numai atunci cînd noile adevăruri încep să se impună şi în viaţa cotidiană, cînd acestea dobîndesc pentru praxisul real o importanţă evidentă, hotărîtoare.

Prin urmare, viaţa socială reală a religiilor constă în această universalitate care le este proprie şi care vizează dominarea vieţii fiecărui individ al unei colectivităţi, de sus pînă jos, de la cele mai elevate probleme ale viziunii despre lume pînă la cele mai simple raporturi din viaţa cotidiană. Această universalitate se exprimă printr-un sistem — potenţial — universal de enunţuri asupra realităţii (inclusiv, desigur, asupra transcendenţei), care trasează linii directoare, care pornesc şi provin din aceste enunţuri, asupra întregului praxis al unui individ, inclusiv asupra gîndurilor şi simţămintelor care determină şi însoţesc acest praxis. Orice religie cuprinde în sine totalitatea conţinuturilor care sînt proprii într-o societate obişnuită întregului sistem al suprastructurii, tuturor formelor de ideologie. Ce fel de raport există în împrejurări social-istorice date între toate aceste complexe ideologice este o problemă istorică a respectivelor formaţiuni, de care nu ne putem ocupa acum. Opoziţia categorică tocmai în această problemă (în ciuda existenţei şi a unor paralelisme) între Grecia antică şi Israel, nu necesită nici o explicaţie şi constituie un indiciu al posibilelor variaţii ale acestui raport. Aici vom lua în considerare, în măsura în care putem intra în detalii, în primul rînd creştinismul, întrucît în el — ca urmare a faptului că în timpul apariţiei lui existenţa socială a omului privat era deja relativ puternic dezvoltată — linia care duce la înstrăinarea proprie culturii actuale este mai vizibilă, mai clară decît în alte religii.

Pentru cercul de probleme care ne preocupă acum, o importanţă hotărîtoare o prezintă diferenţierea internă a religiei, care se manifestă tot timpul în istorie, şi anume ceea ce este desemnat în general prin opoziţia dintre secte şi biserică. (Desigur, acest fenomen se întîlneşte şi în alte religii care pretind a avea un caracter social universal

şi o continuitate instituţionalizată. De asemenea, opoziţia amintită prezintă în dezvoltarea diferitelor religii atît asemănări cît şi deosebiri. Deşi nu putem aborda aici mai îndeaproape aceste deosebiri, le putem totuşi indica.) Deoarece punctul nostru de plecare îl constituie efectul religiei asupra vieţii cotidiene a oamenilor, ceea ce ni se impune imediat este momentul nemijlocit, care este tot atît de hotărîtor pentru întreaga construcţie, pentru întreaga realitate a religiilor, pe cît este pentru viaţa cotidiană însăşi. Această nemijlocire este dublă : în primul rînd propovăduitorul oricărei doctrine religioase trebuie să apară drept purtător de cuvînt nemijlocit al puterii transcendente, adică să pretindă că ceea ce propovăduieşte nu este o simplă viziune, experienţă, trăire personală, un rezultat al propriei sale gîndiri, ci revelaţia unei puteri trancendente care constituie în acel moment istoric obiectul credinţei existente sau al uneia pe cale să apară. Această revelaţie trebuie crezută tocmai pentru că este o revelaţie ; nici argumentele raţionale, nici evidenţele oferite de simţuri (ca în artă) nu pot figura aici în calitate de criterii primordiale ale autenticităţii. Numai printr-o astfel de credinţă ceva revelat poate face parte din zestrea religioasă a unei comunităţi.

Iată de ce sectele şi religiile nu se deosebesc în ce priveşte aceste aspecte fundamentale ale lor. Şi unele şi altele trebuie să se sprijine pe revelaţii. Deosebirea esenţială constă doar în aceea că sectele susţin ferm ideea că efectul doctrinelor lor şi implicaţiile acestora pe planul vieţii trebuie să se răsfrîngă permanent şi lăuntric în toate actele personale ale vieţii omului ; ele nu recunosc ca membri ai respectivei secte decît pe cei care fac din doctrina religioasă firul conducător al propriei lor vieţi. Orice religie devenită biserică vizează dimpotrivă propria extindere generală ; de aceea, biserica trebuie pe de o parte să organizeze pe plan obiectiv apartenenţa la respectiva religie într-o formă instituţionalizată, iar pe de altă parte, ea se vede silită — pentru a-şi păstra practic această universalitate — să facă mereu concesii importante partizanilor ei în ceea ce priveşte credinţa şi în primul rînd modul de viaţă. Această opoziţie categorică dintre secte şi religia instituţionalizată, chiar dacă reală în generalitatea ei, nu ar duce decît la falsificarea raportului real dintre acestea, în cazul în care ne-am opri în mod rigid exclusiv asupra ei. În primul rînd, un anumit ele-

ment al credinței proprii sectelor este indispensabil în ultimă instanță oricărei biserici. Orice biserică — ca și majoritatea mișcărilor laice de masă — apare în mod „sectar“, din revolta unei minorități foarte sensibile din punct de vedere social-moral față de contradicțiile interne ale propriei formațiuni. (Chiar și prima comunitate care l-a propovăduit pe Isus a fost neîndoielnic o sectă și abia cu apostolul Pavel apar primele contururi, destul de vagi încă, ale unei biserici.) În al doilea rînd, tocmai din punctul de vedere al esenței social-istorice a religiei, a funcției sociale a acesteia, ar fi eronat ca în prim plan să situăm în mod unilateral religiozitatea „autentică“ a sectelor în opoziție cu rutina rigidă, reificantă a bisericilor. Este adevărat că orice religie nouă debutează ca sectă, precum și faptul că religia are nevoie în toate momentele de tranziție de atari impulsuri, pentru a se regenera conform reînnoirilor radicale de la nivelul vieții cotidiene, însă doar biserica este capabilă să extindă religiozitatea la nivelul întregii societăți, asupra modului de viață a tuturor oamenilor. După cum spune Max Weber, o biserică este „o instituție a îndurării, a cărei lumină strălucește asupra celor drepți și nedrepți, lăsîndu-i cel mai adesea pe păcătoși în grija poruncii divine“ [68].

Ne aflăm prin urmare în fața următoarei contradicții social-istorice reale : pe de o parte apariția, reînnoirea internă a unei biserici pornește cel mai adesea de la tendințe sectare, pe de altă parte, această direcție a reînnoirii își poate menține și dezvolta capacitatea vitală social-istorică doar prin adaptarea la cerințele de viață reale, proprii unui moment de cotitură, așa cum se manifestă acesta în viața cotidiană reală a oamenilor, ale căror aspirații esențiale determină conținutul central al renovării religioase, al renașterii religioase. Or, acest lucru, de regulă, nu poate avea loc decît tocmai prin renunțarea la conținutul acelor revelații — mai bine zis prin diluarea acestuia în urma unor compromisuri sociale — care inițial au constituit punctul de plecare nemijlocit, seducător al înnoirii religioase. Ar fi desigur interesantă analiza detaliată a transformărilor prin care revenirea lui Isus, sfîrșitul acestei lumi în momentul Judecății de apoi au fost deplasate într-o zonă tot mai îndepărtată de viața cotidiană, tot mai „atemporală“, precum și a transformării sectei lui Isus,

[68] *Op. cit.*, p. 812.

în Israel, în biserică universală a creştinismului. Neavînd posibilitatea de a schiţa istoria foarte complicată şi foarte disputată a amînării momentului revenirii lui Isus la o dată cu totul nedeterminată, vom arăta doar că şi această dezvoltare conţine în sine o contradicţie socială profundă. Analizînd scrierile post-apostolice, Buonaiuti scrie : „Dacă Dumnezeu va vrea într-o zi să realizeze pe pămînt imperiul dreptăţii şi al păcii, o va face oare introducînd egalitatea şi solidaritatea real empirică a tuturor oamenilor în ce priveşte repartizarea bunurilor lumii, sau mai degrabă proclamînd legea absolută a iubirii şi frăţiei, care nu ţine seama de deosebirile dintre caste şi clase deoarece acestea nu trebuie să împovăreze destinul spiritual al oamenilor. Aceste două curente domină istoria creştinismului în secolul al II-ea“ [69]. Acest mod de a pune problema arată foarte limpede speranţele sociale pe care şi le puneau păturile de jos în apropiata venire a lui Isus, precum şi faptul că, aşadar, numai proiectarea în indeterminat a momentului revenirii acestuia putea asigura predominarea religiei şi amînarea unei transformări sociale ; această amînare face să pălească, desigur, şi sectarismul originar al plebei, pentru a face loc unui *modus vivendi* cu proprietarii, mai puternic organizat.

Pentru simplificare, ne vom referi aici doar la metamorfoza doctrinei calviniste a predestinării. Toată lumea ştie că mişcarea protestantă s-a îndreptat iniţial în primul rînd împotriva instituţionalizării mîntuirii sufletelor, ale cărei efecte reificante, aşa cum am văzut, au făcut ca mîntuirea sufletelor să devină o marfă obişnuită în cadrul circulaţiei mărfurior şi a banilor. Dar simpla respingere a acestui „abuz“ nu era suficientă din punct de vedere ideologic pentru a provoca această înnoire ; în locul vechii reprezentări, desuete, asupra mîntuirii sufletelor, a trebuit pus ceva radical nou, pentru a da oamenilor o nouă viziune transcendentă — în conformitate cu schimbările epocii — asupra a ceea ce se întîmplă cu ei după moarte. Calvin a fost în acest sens de departe cel mai radical. El a respins orice posibilitate a oamenior de a-şi decide acest destin în cadrul existenţei lor pămînteşti. „El respinge — spune Max Weber — din principiu ideea că observînd comportamentul unor oameni s-ar putea recunoaşte dacă ei vor fi aleşi sau respinşi, întrucît

[69] Buonaiuti. *Geschichte des Cristentums*, vol. 1, Berna, 1948, p. 63.

aceasta ar fi o încercare de a pătrunde în misterul divinității. Cei aleși nu se deosebesc aparent cu nimic în această viață de cei respinși“ [70]. Răspîndirea calvinismului a dus totuși în mod social necesar la o modificare hotărîtoare a acestei viziuni. Pentru oamenii noului mod de viață cotidiană, cel capitalist, vechea și depășita formă feudală a lui *certitudo salutis* nu numai că a devenit de nesuportat ; ei voiau totodată o nouă concepție, pozitivă, în concordanță cu noile forme de viață care se iveau atunci. Max Weber descrie acest proces de transformare în felul următor : „În măsura în care acordarea grației nu a fost reinterpretată, atenuată și în fond abandonată, apar în principal două tipuri caracteristice de recomandări în ce privește îngrijirea sufletului. Pe de o parte datoria de a *te considera* drept ales și de a respinge orice îndoială în acest sens ca pe o ispită diavolească... Îndemnul apostolic de a descoperi propria vocație este interpretat aici ca obligație de a dobîndi în lupta zilnică siguranța subiectivă a propriei alegeri și justificări. În locul păcătoșilor smeriți, cărora Luther le făgăduiește iertarea dacă se roagă cu căință lui Dumnezeu, sînt cultivați acei «sfinți» siguri de sine, întruchipați de negustorii puritani tari ca oțelul ai epocii eroice a capitalismului, din care cîteva exemplare mai există și astăzi. Pe de altă parte, pentru *a dobîndi* acea siguranță de sine era recomandat ca mijloc excelent activitatea profesională neobosită“ [71]. După cum ne arată istoria timpurie a acestei ideologii în Statele Unite, istorie care se întinde pînă în pragul prezentului, activitatea capitalistă încununată de succes a devenit în viața cotidiană caracteristica clară, general recunoscută în societate a lui *certitudo salutis*. Însuși acest fenomen ne arată că generalizarea religiei și transformarea ei în biserică atrage după sine amplificarea reificării în structura ideologiei religioase. Această formă „sigură“ a lui *certitudo salutis* reclamă nu numai două tipuri de reificări, cea a modului de viață pămîntesc și cea a mîntuirii, ci ea reprezintă totodată o intensificare a tendinței reificante înseși chiar și în comparație cu concepția inițială, radical-transcendentă irațională, a lui Calvin.

Prezentarea acestor dezvoltări relevă nu numai pălirea unora dintre propovăduirile inițiale foarte radicale ; în ele

---

[70] Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1890, p. 103 și 105.

[71] *Ibidem*.

apare totodată dubla evoluţie a mîntuirii, care se diferenţiază în cadrul comportamentului religios de la un maximum de tensiune pînă la un nivel minim, necesar unei mîntuiri sigure. Buonaiuti arată că cotitura hotărîtă către o astfel de diferenţiere este strîns legată de modul în care a fost primit creştinismul de către împăratul Constantin, mai precis de ridicarea sa la rangul unei religii de stat. El citează în acest sens consideraţiile lui Eusebius din Cesarea referitoare la caracterul firesc din punct de vedere religios al acestei îndrumări radical dualiste a modului de viaţă. Modul de viaţă creştin are după acesta două norme distincte : „Una din ele transcende natura şi nu are nimic de a face cu modul de viaţă obişnuit, normal. Ea nu permite căsătoria, procrearea, şi nici îmbogăţirea. Ea transformă din rădăcini deprinderile de viaţă ale oamenilor şi face ca aceştia, încurajaţi de iubirea cerească, să-l slujească doar pe Dumnezeu... Există totuşi o altă viaţă care nu respinge drepturile şi oligaţiile vieţii sociale şi statale a speciei umane. Căsătoria, procrearea, a te dedica meseriei, a te supune legilor statului şi a îndeplini toate îndatoririle cetăţeneşti sînt manifestări ale unei vieţi complet compatibile cu credinţa creştină, dacă ele sînt legate de intenţia fermă de a fi evlavios şi dăruit lui Dumnezeu“ [72]. Ideea, de o importanţă hotărîtoare, a acestor consideraţii o constituie faptul că cele două norme trebuie şi pot să existe în calitate de norme autentic creştine numai una lîngă cealaltă. Pe vremea lui Isus, însuşi îndemnul „daţi Cezarului ce-i al Cezarului !“ exprimă cel mai bine caracterul cu totul indiferent al religiei în raport cu tot ceea ce este pămîntesc. În ce priveşte însă praxisul moral, tînărul bogat deşi respectă întru totul legile, nu este capabil să-şi împartă averea săracilor şi trebuie de aceea să plece ruşinat şi neizbăvit din faţa lui Isus. Or, dubla generalitate proprie creştinismului, pe care tocmai am schiţat-o, îi oferă unui atare om posibilitatea ca, fără a face acest sacrificiu, să devină membru al bisericii (chiar dacă, asemenea majorităţii oamenilor, un membru de rînd). Capacitatea organizatorică a bisericii, afirmată încă timpuriu, a reuşit în perioadele normale să integreze complet în sistemul ei global revendicările religioase, şi anume prin ordinele monahale. Şi aici tre-

[72] Buonaiuti, *op. cit.*, p. 354.

buia, pe de o parte, să aibă loc compromisuri : scăderea intensității religiozității genuine a sectelor pentru ca ele să poată fi integrate, fapt ilustrat deosebit de pregnant de destinul lui Francesco d'Assisi. Acolo unde această integrare, nu a fost posibilă, au avut loc mișcări ale sectelor reprimate însă de cele mai multe ori sîngeros, cum s-a întîmplat de-a lungul întregului ev mediu. În aceste mișcări se exprimă conexiunea, prezentă pretutindeni, dintre contradicțiile vitale ale cotidianului și cerințele religioase spontane ale momentului respectiv.

Aceste contradicții se manifestă înainte de toate în faptul că religiozitatea sectelor a coincis frecvent cu exploziile cotidianului plebeic, cu revendicarea nevoilor lui nemijlocit materiale. Sectele inițial plebee au fost, după multe crize, integrate în biserica de stat constantiniană ; în evul mediu, aceste secte au trecut adesea la rebeliuni deschise împotriva ierarhiei sociale feudale, pretins creștine. Abia odată cu apariția capitalismului iau naștere forme cu totul noi, în care însă, *mutatis mutandis*, se repetă în mod similar integrarea sectelor în cadrul bisericii. Pe măsură ce capitalismul cuprinde întreaga societate, supunînd legilor lui întreaga viață cotidiană, distanța dintre credința religioasă subiectivă și apartenența la biserică devine tot mai mare. Din păcate, asupra acestei probleme atît de importante nu există nici o cercetare sociologică empirică de oarecare valoare, astfel încît chiar și în ceea ce privește prezentul știm foarte puține lucruri concrete despre subiect, de pildă despre numărul celor cu adevărat credincioși din cadrul bisericii, despre ceea ce cred sau se îndoiesc aceștia, sau despre motivele care îi determină să mai aparțină bisericii etc. Pentru a schița oarecum problemele care se ivesc aici, voi reda cîteva din observațiile lui Max Weber asupra acestui complex, de pildă asupra religiozității ca snobism al intelectualilor. El spune că religia servește acestora „pentru a-și orna mobilierul lor interior conform stilului și cu lucruri pe deplin garantate“ [73]. De asemenea, el relatează ceea ce i-a spus un comis-voiajor din Statele Unite, în timpul unei călătorii cu trenul : „Domnule, pentru mine orice om poate să nu creadă sau să creadă în ceea ce-i convine ; dar pe un fermier sau un negustor care nu face parte din nici o biserică, eu nu dau nici 50 de cenți. *Ce îl poate face să-mi*

[73] Max Weber. *Op. cit.*, p. 251—252.

plătească, dacă el nu crede în nimic“ ? [74]. Sau, despre un botez baptist, care a avut loc deoarece respectivul dorea să-și deschidă o bancă într-un ținut unde existau foarte puțini baptiști. Prin botez el își cîștigă clientelă, întrucît cercetarea atentă care a premers botezului, schimbării modului de viață „a constituit o garanție absolută în ce privește întrunirea de către respectivul individ a calităților etice proprii unui gentleman, și în primul rînd unui om de afaceri, astfel încît el putea fi sigur de depunerile întregului ținut, de credit nelimitat și lipsă de concurență. Era așadar un «om făcut»“ [75].

Exemplele lui Weber ilustrează poate cazuri extreme, dar este cert că ele cuprind un procent însemnat din masa celor care frecventează biserica. În prezent, biserica determină, desigur, într-o măsură mult mai mică fenomenele cotidiene ale vieții sociale decît în evul mediu. Atunci trebuia, cel puțin în manifestările exterioare, să fii un susținător credincios al bisericii pentru a putea în general exercita o funcție în ierarhia stărilor sociale, iar bănuiala de a fi eretic punea în primejdie nu numai existența socială a omului, dar chiar și pe cea fizică. Ce-i drept, în capitalism acest pericol slăbește, dar el nu dispare cu totul, chiar dacă sancțiunile nu mai pot fi de natură inchizitorială. Faptul că tipurile de comportament descrise de Max Weber, redate de noi mai sus, au o bază considerabilă, de masă, îl dovedește în zilele noastre exemplul foarte abilului politician social-democrat Herbert Wehner, care pentru a pune în aplicare programul de la Godesberg a trebuit să țină predici în biserică. Prin urmare interesului material considerabil de care vorbea Weber i se adaugă faptul că, pentru ca cineva să apară din punct de vedere social comme il faut *, trebuie să afișeze o anumită „credință“, apartenența la o biserică oarecare. În secolele XVII—XVIII a fost nevoie de lupte ideologice grele pentru a putea fi acceptată social ideea că lipsa de religiozitate sau chiar ateismul sînt compatibile cu o viață morală. Ateismul de curte din secolul al XVIII-lea a susținut dimpotrivă, în unele cercuri social-politice, chiar progresiste, astfel de prejudecăți. Să ne gîndim la „Hoții“ de Schiller, la atacurile lui Robes-

---

[74] *Ibidem.*
[75] *Ibid.*, p. 410.
* cum se cuvine — în l. franceză — *(N. tr.)*.

pierre împotriva laturii „aristocratice“ a ateismului. Abia odată cu răspîndirea ateismului în mişcarea muncitorească revoluţionară din secolul al XIX-lea, a convingerii că aspiraţiile umane legitime se pot împlini în această viaţă mundană, s-a ivit o puternică mişcare contrară care, desigur, i-a influenţat şi pe liber-cugetătorii burghezi. Cu toate acestea, aşa cum am arătat, destinul de paria al lui Niels Lyhne şi-a păstrat într-o oarecare măsură caracterul său tipic social.

Totuşi, în ce priveşte caracterul ideologic contradictoriu al acestei perioade, este caracteristic faptul că incompatibilitatea practică — concepută ca tragică — dintre respectarea propovăduirilor etic-umane ale lui Isus şi societate a fost reluată foarte expresiv de cei mai importanţi scriitori şi poeţi. Ne-am referit mai sus la Dostoevski şi Tolstoi. Contradicţia prezentată aici este autentică, şi ca atare aptă pentru a arunca o nouă lumină social-istorică asupra raportului indicat de noi mai sus, raport foarte contradictoriu pe plan interior şi totodată insuprimabil. Avem în vedere fascinaţia indestructibilă pe care o iradiază de aproape două milenii personalitatea lui Isus, aşa cum apare în Noul Testament. Nu ar avea nici un sens să abordăm aici mai amănunţit contradicţiile evidente care rezultă din facerea de minuni şi propovăduirea unei activităţi pur umane foarte valoroase. Diferitele perioade au tălmăcit acest material, atît de incompatibil din punct de vedere concret, în diferite moduri, conform cerinţelor arzătoare ale prezentului, iar perenitatea figurii lui Isus nu reprezintă decît continuitatea socială — supusă unor modificări interioare — a unor astfel de interpretări. Longevitatea acestei imagini exprimă dublul caracter al religiozităţii sectare, puterea şi totodată slăbiciunea ei. Forţa ei provine din aceea că marile secte care influenţează puternic şi adesea zdruncină societatea pornesc de la contradicţiile reale care determină profund şi pun în mişcare grupuri mari de oameni, mai active, căutînd să le ofere o soluţie demnă, o ieşire din reificările şi înstrăinările dominante. De aici decurge, ceea ce este exprimat plastic în figura lui Isus, orientarea lor cu precădere către plebe, căci chiar şi atunci cînd tezele fundamentale ale unei doctrine sectare sînt formulate nemijlocit de către intelectuali (Thomas Münzer), punctele lor de plecare, sensul ideilor, scopul urmărit au totuşi un caracter plebeu. Acest lucru este lesne de înţeles. Dacă o societate se află

într-o stare de descompunere, acest lucru va fi resimțit înainte de toate de păturile sociale de jos, a căror bază materială este zguduită puternic, pe cînd păturile de sus, care profită de acest proces, sînt relativ mai puțin atinse (să ne gîndim, de pildă, la efectul pe care l-a avut în Atena și în Roma asupra cetățenilor polisului, distrugerea egalității relative existente inițial în ce privește posesiunea parcelelor de pămînt). Dar și în cazul inegalității crescînde, chiar dacă ea nu duce la o criză socială acută, reacțiile sînt, din punct de vedere social, în mod necesar asemănătoare. Nimeni nu va susține că opoziția ideologic-religioasă a plebei într-o atare situație s-a raportat neapărat și întotdeauna la Isus, chiar dacă ea pornește, firește, de la Biblie. Să ne gîndim de pildă la versurile citate și cu alte prilejuri : „Cînd Adam săpa și Eva torcea, nobil atunci cine era ?"

Este însă tot atît de evident că alungarea zarafilor din templu, discuția dintre Isus și tînărul bogat, predica de pe munte etc. au putut constitui și au constituit de fapt astfel de puncte de plecare. În funcție de cerințele vremii, de scopurile de moment, de situația de clasă a celor care urmau să constituie elita etc., sînt conturate imagini foarte diferite ale lui Isus. Nu toate tratatele despre o viață trăită după exemplul lui Isus vizează nemijlocit răsturnarea ordinii sociale ; totuși, intenția lor comună se îndreaptă împotriva efectelor reificante și — mediate de către acestea — alienante ale acelor intepretări ale Bibliei care sînt cultivate, atît teoretic cît și practic, de instanțele bisericești. Meister Eckhart de pildă n-a fost cîtuși de puțin un revoluționar în sens nemijlocit-social. Totuși, într-o predică — care nu întîmplător are drept obiect izgonirea zarafilor din templu — el ataca așa-numitele fapte bune ca reificări și înstrăinări, ca abateri de la viața în spiritul lui Isus. „Vedeți, fiii mei, așa sînt *negustorii :* ei se păzesc de mari păcate și ar fi oameni buni, căci pentru a-l cinsti pe Dumnezeu țin posturi, stau de veghe, se roagă și fac multe alte fapte bune. Dar ei fac toate acestea pentru ca Dumnezeul nostru să le dea ceva în schimb sau să facă ceea ce le-ar place. Toți sînt negustori în sensul cel mai rău ! [76]. Deoarece în viața

[76] Meister Eckhart. *Die Austreibung aus dem Tempel* (Die Wahrheit begehrt keiner Kaufmannschaft). Predigt über Matth. 21, 12) în *Schriften und Predigten*, vol. 2, Jena, 1917, p. 144.

cotidiană oamenii stau într-o relaţie nemijlocită cu ceea ce, la nivelul respectiv al dezvoltării economice, îi înstrăinează şi degradează, ameninţîndu-le şi chiar distrugîndu-le existenţa umană, astfel de predici favorizează o atitudine de respingere directă, personală, umană a înstrăinării, avînd în acest sens un efect încurajator şi stimulator. Şi deoarece astfel de afecte — în fiecare caz particular explicabile şi îndreptăţite din punct de vedere subiectiv — depăşesc cotidianul, deoarece chiar ca afecte (şi cu atît mai mult atunci cînd devin idei) depăşesc particularitatea pură, nemijlocită, iar intenţia lor directă — prin intermediul semenului care se situează aici pretutindeni în prim plan, prin legarea propriei soarte de soarta acestuia — vizează în ultimă instanţă genericitatea pentru-sine, nu este o întîmplare faptul că figuri ca cea a lui Isus, în şi prin propovăduirile sale, exercită efecte a căror durată în timp nu poate fi comparată decît cu cea a realizărilor de vîrf ale artei şi filozofiei. Nu este întîmplător faptul că în ultimii două mii de ani înrîurirea exercitată de figura lui Isus nu poate fi comparată decît cu cea a lui Socrate. În ceea ce priveşte modul în care figura acestora a acţionat asupra maselor şi nu numai asupra dezvoltării intelectual-mentale, este evident că primul a avut o influenţă mult mai puternică decît celălalt. Fără îndoială, este o lipsă a criticii marxiste a religiei faptul că nu a acordat suficientă atenţie acestei laturi a complexului religios. Iată de ce Kolakowski este pe deplin îndreptăţit să ridice această problemă în unul din studiile sale. Eroarea sa constă doar în faptul că el generalizează într-un mod fals fenomenul şi consideră că şi Marx ar fi preluat şi dezvoltat acest motiv, că „rădăcinile sale se află la Isus, care este prezent în creştinismul actual de cele mai multe ori în erezii şi foarte rar în biserică“ [77].

Este bine, fără să fie totuşi suficient, să fie sesizată această intenţie care pleacă nemijlocit de la individul particular al vieţii cotidiene şi vizează genericitatea pentru-sine, pentru a putea recunoaşte valoarea ei în lupta împotriva înstrăinării, valoare care, deşi nelipsită de importanţă, este totuşi foarte nesigură. Mai importantă este însă sesizarea esenţei şi funcţiei unor astfel de intenţii în

---

[77] L. Kolakowski. *Jesus Christ, prophet and reformer*, în „TriQuaterly“. Northwestern University, Evanston, 1967—1969, p. 73.

lupta umanității pentru propria sa genericitate și, respectiv, pentru evaluarea ei adecvată. Examinînd pe scurt din nou, din perspectiva înțelegerii dobîndite pînă acum, raportul dintre secte și biserică ajungem — pe un plan foarte general — la următoarea concluzie: biserica, în calitate de organizație cuprinzătoare și care urmărește generalizarea ei, se află în cea mai strînsă conexiune cu genericitatea în-sine atinsă de oameni în momentul respectiv, realizată sau aflată în curs de realizare. (Să ne gîndim la evoluția calvinismului, unde forma tîrzie, care a încetat să fie sectară, a relației dintre activitatea mundană încununată de succes și mîntuirea sufletului constituia cea mai consecventă și influentă expresie a genericității în-sine proprii capitalismului timpuriu.) În această privință, biserica este, așa cum am văzut, întotdeauna un complex social care are o dezvoltare paralelă cu cea a statului, aflîndu-se întotdeauna într-o legătură inseparabilă cu istoria acestuia în cele mai diferite și complicate forme ale sale. Ambele depind de respectiva treaptă atinsă, sau pe cale de a fi atinsă de societate, aparținînd deci suprastructurii respectivei structuri economice, tendințelor economico-sociale care decurg și sînt produse de această structură. Atunci cînd am respins tratarea hegeliană a religiei ca etapă în dezvoltarea spiritului absolut, am pornit tocmai de la această stare de lucruri. Toate strădaniile religiei de a fixa, stabiliza și pune în funcțiune prin generalizări mentale atitudinile practic inevitabile față de aceste tendințe (așadar dogmele, interpretarea sau fundamentarea lor teologică etc.) sînt determinate de încercările de dominare a vieții cotidiene și nu invers. Și deoarece, după cum de asemenea s-a arătat, biserica a considerat reglementarea și conducerea vieții cotidiene a oamenilor, a fiecărui individ drept sarcină principală, ea se poate afla foarte adesea într-un raport de concurență sau chiar de luptă cu statul, chiar dacă tendința fundamentală a ambelor este de a favoriza, de a consolida, de a asigura respectiva treaptă atinsă (sau pe cale de a fi atinsă) a genericității în-sine.

Aici apare influența contradictorie, paradoxală, pe care sectele o au asupra bisericilor. Atunci cînd am vorbit despre fascinația pe care figura, cuvintele, faptele lui Isus au iradiat-o în timp, vizam tocmai această problemă. Dominarea ideologică a vieții cotidiene a indivizilor nu este

decît arareori posibilă altfel decît prin propagarea unor idealuri sublime la a căror realizare practică poate adera orice om cu conştiinţă morală. Religiozitatea patetică, explozivă (care a început cu Isus), a fost prin urmare tot atît de necesară ca şi amînarea *sine die* a momentului revenirii lui Isus pe pămînt, despre care am mai vorbit. Cu o astfel de ideologie, care îşi schimba desigur adesea conţinutul, structura etc., doar biserica reuşea să administreze cu succes cotidianul şi să îndeplinească practic funcţii de menţinere a ordinii paralele cu cele ale statului. Pentru noi, importanţa centrală în cadrul acestui complex o reprezintă momentul ideologic. Acesta vizează întotdeauna menţinerea practică a respectivului status quo economic-social şi politic, adică — punînd problema în mod ideologic — sprijinirea respectivei genericităţi în-sine. Istoria ideologiei bisericilor va deveni, credem, inteligibilă şi clară de îndată ce vom lua în considerare această intenţie a ei, care constituie sarcina ei centrală.

Cu totul altfel stau lucrurile în ce priveşte religiozitatea sectelor, pe care am examinat-o mai întîi în specificitatea ei şi nu în raportul ei cu religiozitatea proprie bisericii. Sectele caută şi aparent găsesc un ideal de om, un model de comportament uman care apelează la individualitatea omului, foarte adesea — dacă nu chiar în majoritatea cazurilor — respingînd sau eliminînd ca neesenţiale legile reificante în vigoare ; acest lucru are loc însă în condiţiile în care respectivul individ trebuie să-şi pună la încercare şi să dovedească prin comportamentul său practic faţă de semeni, că e vrednic de mîntuire. Într-o astfel de poruncă cum este următoarea : „tot ce voiţi să vă facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi la fel", sau „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi" ş.a.m.d. exprimă desigur ceva ce depăşeşte simpla genericitate în-sine, care vizează o genericitate pentru-sine, ca structură sufletească de care singur omul este demn. Am vorbit pe larg în capitolul precedent despre rolul pe care aşa-numitele ideologii superioare, pure, arta şi filozofia, îl joacă în explicarea, conştientizarea acestui nivel de dezvoltare a umanităţii, pentru care dezvoltarea economică şi genericitatea în-sine dau naştere — desigur, neîncetat — doar unui spaţiu de mişcare posibil, a cărui realizare depinde numai de faptele oamenilor înşişi. Ele joacă acest rol — fiecare cu mijloacele ei specifice, pornind de fiecare dată de la stadiul real

de dezvoltare al societății și al genericității care îi corespunde acesteia — prin aceea că încearcă să concretizeze formele, medierile și conflictele prin care genericitatea pentru sine se poate contura în viața socială a respectivei epoci. Întrucît astfel de probleme sînt ridicate și de către religiozitatea subiectiv autentică proprie sectelor, care vizează scopuri similare, aceasta se înscrie neîndoielnic în șirul strădaniilor sus-amintite ale omului. În această privință Hegel a tratat într-un mod parțial corect religia, alături de artă și filozofie, ca făcînd parte din spiritul absolut ; desigur, eroarea sa, pe care am reliefat-o, este că nu întreaga religie, ci doar aceste curente specifice ale ei urmăresc atari intenții, de unde decurge cealaltă deviere de la drumul adevărat, și anume că specificul unor astfel de tendințe rămîne în mod necesar complet în afara analizei religiilor în totalitatea lor.

Această trăsătură specifică este însă tocmai ceea ce pare a fi important în sesizarea faptului care este aici hotărîtor. Comparațiile dintre teologie și filozofie, religie și poezie nu sînt desigur, noi, dar pînă acum ele nu au adus la lumină, din punct de vedere ontic, decît foarte puține elemente esențiale. Comparația cu poezia apare încă la Feuerbach, fără însă să atingă problema reală decît într-un punct, și chiar și atunci într-un mod pur întîmplător, fără a trage concluziile reale ce decurg de aici. Feuerbach se apără ca și cum filozofia sa, care tinde să dezvăluie înstrăinarea religioasă, ar distruge poezia realității. El se apără însă într-un mod cu totul greșit din punct de vedere ontologic. Căci îndepărtarea tuturor tendințelor antropomorfizante din praxisul oamenilor, îndepărtarea tuturor elementelor teleologice din imaginea asupra naturii (și din imaginea obiectivă asupra societății) constituie un progres uriaș, fără de care nu ar fi posibilă depășirea reală a înstrăinării religioase. În acest punct, imaginea despre lume a lui Feuerbach devine adesea neclară. Iată de ce el arată : „Eu nu anulez cîtuși de puțin arta, poezia, fantezia, ci doar religia, și-anume numai *în măsura în care* ea *nu* este poezie, ci proză banală". El exprimă desigur o idee sănătoasă, care poate fi dusă mai departe atunci cînd spune : „Religia este poezie. Într-adevăr, acest lucru este real, cu deosebirea însă față de poezie și artă în general, că aceasta din urmă nu consideră obiectele ei ca fiind altceva decît ceea ce sînt, adică creații artistice ; religia însă pretinde

că ființa închipuită de ea ar fi *reală*" [78]. Posibilitatea unei dezvoltări fructuoase a acestei idei constă în negație, în observația că instituirea artistică (și receptarea ei) are drept premisă faptul că obiectul instituit aici nu este real ci reprodus mimetic, în timp ce revelațiile religioase își revendică nu numai o realitate autentică, ci pretind a fi de-a dreptul *realitatea* propriu-zisă, adevărată. Desigur, această deosebire este clară și pentru Feuerbach, dar el se oprește la opunerea pur constatativă, oarecum gnoseologică a celor două, neputînd dovedi decît că interpretarea poetică a realității nu trebuie degradă la nivelul prozei de către obiectualitatea ireală proprie obiectelor religiei.

Or, aici, tocmai din punct de vedere ontologic este vorba de mult mai mult. Căci întrucît poezia reflectă mimetic realitatea obiectivă și nu tinde spre nimic altceva decît către acest mimesis, ea poate da naștere unui mediu omogen al reflectării, în care tendințele vieții pot dobîndi alte proporții, accente, ordonări etc. decît cele din plan cotidian, fără ca în felul acesta să încalce marele adevăr istoric al dezvoltării de ansamblu. Desigur, acest lucru nu înseamnă respingerea realității concrete a respectivului *hic et nunc* istoric. Dimpotrivă, acesta în calitate de proces conține în mod necesar, în cadrul mișcării sale de ansamblu, modelarea artistică, dar nu ca reflectare generalizată, ca postulat (cum se întîmplă în filozofie), ci ca principiu dinamic prin care destinele individuale de viață sînt legate organic de dezvoltarea genului uman. Orice artă autentică are, așa cum am arătat, tendința de a indica — pornind de la destinele individuale ale oamenilor și, dacă e necesar, de la conflictele lor tragice — drumul care-l duce pe om de la genericitatea în-sine, dată într-un anumit moment, la genericitatea pentru-sine, posibilă, chiar dacă această genericitate nu este realizată empiric sau, eventual, nici nu poate fi realizată la scară general-socială. Din perspectiva empirismului vulgar sau, exprimîndu-ne estetic, a naturalismului, orice artă adevărată pare așadar să aibă ceva în-sine utopic. Aceasta este însă doar o aparență empirist-naturalistă. Căci dacă în artă este prezentată mișcarea indivizilor către genericitatea lor pentru-sine, determinată istoric și individual, acest lucru nu are loc prin anticiparea utopică a unei stări sociale sau a unui tip

---

[78] L. Feuerbach. *[Vorlesungen über] Das Wesen der Religionen*, Sämmtliche Werke, Band VIII [O. Wigand, Leipzig, 1851], p. 233.

uman, ci prin prezentarea unor oameni concreţi în situaţii sociale concrete, prin evidenţierea energiilor social-umane, determinaţiilor concrete ale vieţii din care se desprinde şi se poate realiza — foarte adesea doar într-un mod tragic — genericitatea pentru-sine, desigur pe baza genericităţii în-sine existentă, concretă. Această forţă dinamică a oamenilor particulari de a-şi depăşi propria lor particularitate este modelată de arta autentică într-un mod social-ontologic, non-utopic. Avem de a face aici cu un fapt elementar care joacă un anumit rol în cazul multor oameni, chiar dacă în viaţa cotidiană aspiraţiile de depăşire a propriei particularităţi rămîn foarte adesea simple dorinţe, sentimente de nelinişte nedefinită faţă de propria existenţă interioară, fără a duce însă la încercări efective de realizare practică a acestei depăşiri. Esenţa tipică a conflictelor cotidiene care apar pe acest teren trădează specificul lor. Ridicarea individului deasupra particularităţii sale reprezintă un act care în mod indestructibil are un caracter foarte personal şi totodată, în determinaţiile sale hotărîtoare, unul obiectiv-social. Nimeni nu se poate ridica deasupra propriei particularităţi decît dacă poate să ajungă în conflict cu genericitatea dominantă la momentul respectiv, şi să învingă în acest conflict. Simpla şi pura interioritate care se fereşte de atari încercări şi caută să se menţină pur lăuntric nu poate să-şi probeze autenticitatea, rămînînd prin urmare chiar pentru cel care o trăieşte foarte adînc o simplă posibilitate abstractă, lipsită de forţa necesară modelării omului. Întrucît marea creaţie literară are drept conţinut principal tocmai astfel de tranziţii de la omul particular la cel non-particular, plăsmuirile ei — deşi pot părea fantastice, incompatibile cu existenţa empirică a epocii — conţin un adevăr istoric mai profund, cîtuşi de puţin utopic ; dimpotrivă, adevărul pune în lumină tendinţele superioare, nu întotdeauna realizate, care însă, ca posibilităţi reale, sînt inerente procesului istoric.

A fost necesar să examinăm mai îndeaproape această latură a artei autentice pentru a putea pune în lumină deosebirea ontologică importantă dintre „non-realitatea" artei autentice şi „realitatea" celor mai puternice trăiri religioase. Nu încape nici o îndoială că propovăduirile marilor figuri ale religiei vizează întotdeauna omul care a încetat să fie particular, genericitatea sa pentru-sine. Faptul că ele fac acest lucru adesea respingînd în mod radical

orice compromis este tocmai ceea ce le dă acea fascinaţie pe care o exercită, atît asupra contemporanilor lor cît şi — desigur, numai uneori — asupra posterităţii. În acest sens, Feuerbach pare aşadar să aibă dreptate atunci cînd afirmă asemănarea, vecină cu identitatea, dintre religie şi artă. Deosebirea existenţială reală care apare atunci cînd are loc compararea acestora din punct de vedere al realităţii lor pare să fie la prima vedere neînsemnată, o simplă diferenţă de nuanţă, o deosebire a modului de exprimare, dar la o cercetare mai atentă, observăm că această diferenţă are consecinţe foarte importante. Esenţa ei poate fi formulată succint astfel : propovăduirile religioase, apelul religios adresat omului de a-şi depăşi particularitatea omite — în majoritatea covîrşitoare a cazurilor în mod conştient — momentul social al acestei mişcări, consideră acest proces ca fiind pur sufletesc, interior (eventual avînd un fundal cosmic), ca victorie a principiului transcendent, divin asupra componentelor create, pămînteşti, trupesc-sociale ale omului. Aici facem abstracţie de momentele ascetice, „duhul, în adevăr, este plin de rîvnă, dar carnea este neputincioasă" *, spune Isus în grădina Ghetsimani. Am redat această afirmaţie deoarece încă la nivelul ei este vizibilă diferenţa de accent în raport cu arta : în aceasta din urmă, depăşirea particularităţii are loc în totalitatea ei, cuprinzînd omul fizic-social în totalitatea sa, pe cînd în religie se produce scindarea omului total într-o parte spirituală şi alta fizică ; prima descinde şi revine în transcendent, pe cînd cea de a doua este încătuşată în cercul ei de viaţă, determinat biologic-social. (Conflictul etic-mundan, de pildă dintre dăruirea curajoasă pentru o cauză şi fuga laşă din faţa ei, nu are nimic de-a face cu acest contrast ; laşitatea este în aceeaşi măsură un afect al omului, ca şi opusul ei, curajul, care nu poate fi ceva suprabiologic sau suprasocial.)

Dar prin această antiteză transcendentă intenţiile de depăşire a particularităţii nu se mai originează în existenţa social-istorică concretă a acelui moment, îşi pierd legătura cu această existenţă. Chiar dacă calea sufletelor care tînjesc să se desprindă în felul acesta de propria particularitate este strîns împletită cu destinele semenilor lor, înălţarea se realizează totuşi într-un spaţiu social vid, care în cel mai bun caz este cu totul indiferent faţă

* Evanghelia după *Matei*, cap. 26. — (N. tr.).

de esenţa acestor acte. Iată de ce „daţi Cezarului ce-i al Cezarului !“ poate trimite mental-afectiv dincolo de ceea ce este strict privat-individual şi particular, doar în umbra pe care o aruncă întoarcerea aşteptată şi apropiată a lui Isus. Şi aici acest lucru are loc doar prin afecte transfigurate subiectiv şi suscitate de aşteptarea sfîrşitului lumii. Dacă revenirea lui Isus îşi pierde această actualitate, atunci toate tendinţele care tind subiectiv către depăşirea particularităţii sînt integrate — în practică şi, ca atare, pe plan etic real — în mod necesar într-un fel oarecare în respectiva genericitate în-sine, ele pierzîndu-şi acea forţă motrice a cărei reflectare fidelă o constituie mimesisul artistic. Aşadar, tocmai deoarece intenţia de depăşire a particularităţii omului omite, în puritatea nemijlocită a religiozităţii sectare respective, genericitatea în-sine şi nu stă într-o interacţiune vie şi contradictorie cu aceasta atunci cînd tinde către non-particularitatea personalităţii la nivelul genericităţii pentru-sine, ea poate fi inserată cu uşurinţă de către biserică în sistemul ei de apărare şi conservare.

Această integrare a mişcărilor şi concepţiilor religioase sectare care tind spre depăşirea particularităţii în cadrul consolidării genericităţii în sine, este realizată întotdeauna de către biserică în cazul în care aceste secte nu sînt pur şi simplu lichidate cu forţa. (Să ne gîndim la istoria ordinelor călugăreşti, în primul rînd la soarta lui Francesco d'Assissi şi la mişcarea sa, sau la evoluţia calvinismului). În ce priveşte religiozitatea obişnuită, proprie bisericii, este vorba de integrarea tuturor iniţiativelor sectelor, superioare şi însemnate din punct de vedere uman, în propriul canon al credinţei oficiale, pentru ca în măsura posibilului să declanşeze cu ajutorul lor stări emoţionale aprobative : ea procedează astfel încît de aici să nu poată fi trase concluzii inconvenabile din punct de vedere practic pentru respectivul status-quo, iar genericitatea în-sine să poată reglementa şi dirija în continuare acţiunile oamenilor în viaţa cotidiană. Astfel de manifestări religioase cum este predica de pe munte nu sînt niciodată declarate nule. Dimpotrivă, ele fac parte din canonul credinţei bisericii, numai că adesea în sînul acesteia ia naştere un acord tacit ca nimeni să nu considere că mesajul acestei predici ar constitui o obligaţie de viaţă care trebuie realizată cu adevărat. (Să ne gîndim la Tolstoi). Atacurile sectelor în direcţia unei genericităţi pentru-

sine, care în propria lor sferă au putut duce cel mult la „realizări limitate“, la fundături etico-sociale, au creat în felul acesta un fundal moral-decorativ pentru adaptarea necondiţionată a oamenilor la status-quo-ul existent. Astfel, pe măsură ce se dezvoltă societatea capitalistă, genericitatea în-sine, status-quo-ul economic, social, politic, ideologic, se ridică în cadrul religiei ca limită de nedepăşit a oricărei acţiuni.

Cît de puternică este această limită poate fi observat în cazul lui Max Weber. Dintre toţi contemporanii săi, el a cercetat poate în modul cel mai detaliat deosebirea şi opoziţia dintre secte şi biserică, fără să-şi facă — după cum au arătat citatele noastre anterioare — nici un fel de iluzii asupra religiozităţii celor care frecventau biserica. Totuşi, etica predicii de pe munte este considerată de el ca fiind opusul absolut în raport cu orice activitate politică. Weber urmăreşte să arate că politica nu se poate mişca decît exclusiv în domeniul genericităţii în-sine, că tendinţele revoluţionare — deşi nu întotdeauna — rămîn practic la acest nivel, întrucît operează preponderent cu mijloacele acestuia (forţa etc.) nedeosebindu-se cu nimic din punct de vedere politico-ideologic de „politica reală“. Faţă de aceasta ar exista un singur pol ideatic opus, şi anume tocmai predica de pe munte. Astfel, pentru Weber alternativele praxisului social-uman sînt fie politica reală, fie predica de pe munte, el însuşi ştiind foarte bine — subliniind chiar acest lucru pe un ton ironic-demagogic — că sectarismul etic nu poate exercita o influenţă reală asupra acţiunilor sociale ale oamenilor, că el devine în mod necesar o caricatură reacţionară. „Cel ce vrea să acţioneze conform eticii evangheliei, trebuie să se abţină de la greve, căci ele reprezintă constrîngere, şi să intre în sindicatele galbene“ [79]. Weber îşi înlesneşte sarcina prin faptul că pune accentul pe forţă (politica reală) şi pe respingerea ei din principiu (predica de pe munte). El ajunge astfel, din punct de vedere teoretic, la aceeaşi falsă dilemă ca religiile înseşi, doar că la el accentul este laic-sceptic : oamenii pot lupta în realitate doar pentru formele genericităţii în-sine ; tot ceea ce o depăşeşte pe aceasta, rămîne subiectiv, ireal din punct de vedere social. Faptul că această concluzie exprimă scindarea tragică a personalităţii sale, nu poate fi discutat aici.

---

[79] Max Weber. *Politik als Beruf [Gesammelte politische Schriften]*, Drei Masken Verlag, München, 1921, p. 340.

Pentru noi, Weber este în această privință un simplu reprezentant al unor tendințe dominante ale epocii. Dezvoltarea extensivă și intensivă a capitalismului a dat naștere unei tendințe de nimicire a tuturor aspirațiilor care pe plan social tind către depășirea genericității în-sine, iar pe plan personal, către depășirea particularității individului. În secolul al XIX-lea se mai fac încercări serioase în sensul unei astfel de depășiri ideologice, care nu depășesc desigur limitele religiozității sectare ; să-l menționăm din nou, înainte de toate, pe Tolstoi, în a cărui operă întîlnim pretutindeni, ca urmare a simțului său instinctiv-poetic și, ca atare, ontologic-critic, personaje tragice sau tragicomice care întruchipează consecințele umane ce decurg din depășirea genericității în-sine atunci cînd se urmărește ridicarea la nivelul existenței pentru-sine. Dezvoltarea generală însă duce tot mai mult la preamărirea și canonizarea particularității omului.

Împăcarea filistină cu situația existentă proprie respectivului moment istoric nu este o noutate. Nou este doar faptul că intelectualii care se revoltă subiectiv, proclamă subiectiv progresul și antifilistinismul, ajung totuși în mod obiectiv la apărarea particularității, susținînd nu numai că aceasta este singura reală, dar și că ea ar constitui singurul mod de existență umană adecvat, singurul autentic. Este de ajuns, poate, dacă ne referim la acea luptă a lui André Gide care culminează în glorificarea lui „action gratuite", ajungîndu-se astfel la concluzia că omul poate fi considerat „adevărat", „liber", „el însuși" doar atunci cînd își urmează impulsuri de moment, adică atunci cînd nu încearcă nici măcar pe plan pur interior să se ridice deasupra propriei sale particularități ; rămînerea la acest nivel este consacrată mental-poetic ca fiind adevăratul mod de existență al omului. Examinînd această tendință din punct de vedere al consecințelor ei ontologice, observăm că Gide nu spune ceva cu totul nou, ci exprimă dimpotrivă, o tendință generală a culturii capitaliste în epoca ei imperialistă. Aici nu este locul potrivit pentru a dezbate mai pe larg această problemă. Nu merită, credem, nici urmărirea la nivelul celor mai diferite direcții ideologice temporar dominante — de la dadaism, trecînd prin suprarealism, pînă la happening — a momentului „action gratuite" ca afirmare definitivă și invincibilă a particularității omului în modurile ei de manifestare extreme. Să redăm doar în calitate de exemplu care completează această ima-

gine din perspectiva bisericii și a religiei, cîteva idei ale lui Paul Claudel. Într-o scrisoare adresată lui Gide, el se referă la conflictul descris de Dostoevski, luînd apărarea Marelui Judecător împotriva lui Isus, adică confirmînd caracterul definitiv al genericității în-sine, al particularității individului : „De altfel, Dostoevski în dialogul fraților Karamazov, a umbrit măreția bisericii, cu toate că nu a fost atît de îngust pentru a-i refuza Marelui Judecător credința. Acesta are tot dreptul să fie împotriva acelui Cristos fals, care printr-un amestec ignorant și trufaș vrea să încurce marele plan al mîntuirii. Biserica înseamnă unitate. «Cine nu se adună în jurul meu, acela se va împrăștia». Cine nu acționează ca verigă a bisericii, nu poate acționa decît în numele său, este un pseudo-Cristos și un risipitor“ [80]. Exemple de acest fel pot fi nenumărate, dacă avem în vedere, de pildă, catolicismul politic în Franța zilelor noastre.

Prin toate aceste considerații ne-am apropiat foarte mult de manipularea proprie prezentului nostru nemijlocit. Înainte însă de a arunca o privire asupra problemelor fundamentale ale înstrăinărilor religioase în această perioadă, fie-ne permis să examinăm pe scurt atitudinea, considerată de noi specifică, a uneia dintre figurile importante : este vorba de Simone Weil. În mod cert ea se numără printre cele mai pregnante și mai nobile figuri ale religiozității sectare, tocmai deoarece pentru ea — întotdeauna, în ciuda marii intuiții și marii ei erudiții — transpunerea oricît de dificilă și plină de sacrificii a ideilor în practică a fost mai importantă decît exprimarea lor literară. În mod corespunzător, o problemă centrală a modului ei de viață a fost participarea la problemele de existență ale oamenilor defavorizați din punct de vedere social. Totuși, această atitudine practică se leagă la ea de respingerea principială și categorică a semnificației pentru mîntuire a oricărei sfere sociale de activitate. Iată ce spune ea : „Capcana capcanelor, capcana aproape inevitabilă este capcana socială. Pretutindeni, întotdeauna, în toate lucrurile, sentimentul social dă naștere unei imitații perfecte, adică cu totul amăgitoare a credinței... Este aproape imposibil să distingi credința de imitația ei socială... Poate că în condițiile actuale, pentru credință este o problemă

[80] P. Claudel / A. Gide. *Zweifel und Glaube*. Briefwechsel 1899—1926, München, 1965, p. 89.

de viață și de moarte respingerea imitației sociale“ [81]. Sau, într-un alt loc : „Vegetativul și socialul sînt două domenii la care binele nu participă deloc. Cristos a mîntuit vegetativul, nu socialul... Socialul cu eticheta divinului : iată un amestec încîntător pe care îl include în sine orice arbitrar. Diavolul ascuns, conștiința morală cade victimă amăgirii socialului. Energia de prisos (imaginară) este captată în cea mai mare parte de social. Ea trebuie desprinsă de acesta. Iată cea mai dificilă desprindere“ [82]. Această tentație a socialului este evidentă la comuniști : „Aceștia sînt în stare — explică ea — ca fără a fi sfinți să înfrunte pericole și suferințe pe care doar un sfînt le-ar înfrunta în numele dreptății“ [83]. Limbajul Simonei Weil este aici ca pretutindeni clar, lipsit de acea diplomație manipulantă, întîlnită la majoritatea contemporanilor ei care se ocupă de religie. Se poate spune chiar că principiul care stă într-un mod lipsit de echivoc la baza teoriei și praxisului ei, este depășirea necesară a genericității în-sine, tendință care fundamentează de fapt întotdeauna, așa cum am văzut, intențiile religios-sectare către genericitatea pentru-sine, cu toate că această tendință nu este întotdeauna clar exprimată. Deoarece actuala dominație generală a manipulării economico-sociale și politico-culturale este puțin favorabilă apariției sectelor autentic religioase — acestea transformîndu-se repede atunci cînd au o anumită capacitate vitală, în afaceri semicomerciale sau complet comerciale — această atitudine teoretic-practică a Simonei Weil față de social prezintă o mare importanță simptomatică. Ea exprimă conținutul existențial-social al tuturor mișcărilor sectare autentice, și anume orientarea exclusivă, lipsită de orice mediere, către o depășire umană pur individuală a particularității. Aici se vede clar că această orientare nu reprezintă o tendință paralelă a eforturilor laice de ridicare deasupra particularității la nivelul genericității pentru-sine, ci — tocmai în sensul socialității existențiale — negarea strictă a acestora din urmă.

Examinînd perioada de după 1945 din perspectiva acestor înstrăinări, ceea ce vom face în capitolul următor, observăm la nivelul oricărei manifestări sociale tendința

---

[81] Simone Weil. *Das Unglück und die Gottesliebe*, München, 1961, S. 212—213.

[82] Simone Weil. *Schwerkraft und Gnade*, München, 1954, S 270—271.

[83] *Op. cit.*, p. 275.

de a-l fixa definitiv pe om la nivelul particularității, de a proclama acest nivel de existență ca singurul real și demn de el, ca o mare cucerire socială. Manipularea subtilă și atotcuprinzătoare care propagă această concepție asupra existenței își are temeiul economic în subordonarea, aproape completă, de către marele capital a industriei producătoare de bunuri de consum și a serviciilor. Proporțiile consumului de masă în acest domeniu dau naștere unui aparat ideologic foarte extins, care domină mijloacele publicității și al cărui factor dinamic central îl constituie consumul de prestigiu, care devine un mijloc pentru crearea unei „imagini" ; cu alte cuvinte, omul se îmbracă, fumează, călătorește, are relații sexuale nu pentru că într-adevăr dorește toate acestea, ci pentru a-și reproduce în propriul cerc de viață „imaginea" acelui tip uman care în momentul respectiv se bucură de cea mai mare considerație. Faptul că această „imagine" reprezintă reificarea clară a propriei fapte, a propriei stări, a propriei existențe este adevărat. De asemenea, este cît se poate de clar că răspîndirea generală și dominația unor astfel de reificări ale vieții cotidiene face ca înstrăinarea să devină o bază a vieții cotidiene, că împotriva ei protestul este, cel mai adesea surd (nemulțumirea, plictisul din timpul liber etc.). Anumite evenimente declanșează uneori, ce-i drept, reacții explozive dar chiar forma lor pur nemijlocită de *happening* împiedică critica reificării și înstrăinării dominante să capete profunzime, să vizeze esența. O astfel de opoziție critică ar presupune ruptura cu concepțiile științifice manipulatorii dominante (în primul rînd cu neopozitivismul), îndreptarea ei împotriva sistemului, a dominației manipulării (inclusiv împotriva democrației manipulate). Dar despre aceasta va fi vorba în amănunt în capitolul următor.

Aici pe noi ne interesează în primul rînd problema religiei, a înstrăinării care rezultă din religie și care este permanent mijlocită de către aceasta. În acest sens trebuie subliniat îndeosebi unul dintre aspecte : odată cu retragerea granițelor naturii, cu socializarea a tot ce este social, a luat sfîrșit definitiv acea perioadă al cărei început este marcat de recunoașterea creștinismului, de către împăratul Constantin, ca religie de stat. Ce-i drept, a existat de multe ori iluzia că societatea feudală ar fi corespuns doctrinelor creștinismului, această credință apărînd în urma procesului continuu de adaptare a formelor domi-

nante de teorie şi praxis la reprezentările oamenilor acestei vieţi cotidiene ; astfel biserica a putut deveni o forţă socială reală care, pentru un anumit timp, şi-a subordonat chiar statul. Nu este necesar să vorbim aici în amănunt despre durata, începutul, etapele acestei stări de tranziţie. Cert este faptul — recunoscut tot mai hotărît şi din perspectivă teologică — că această stare a luat sfîrşit în mod definitiv, că perioada constantiniană a creştinismului ţine de trecut. Astfel, la Conferinţa bisericilor europene de la Nyborg (1959) profesorul P. Burgelin spunea următoarele : „Noul fapt care se situează în centrul interesului nostru este acela că, începînd de azi, biserica creştină este pusă sub semnul întrebării în calitate de fundament al ordinii sociale. În acest sens, era constantiniană a luat sfîrşit. Pe de altă parte, religia nu este acceptată decît alături de politica care construieşte o lume nouă ; căci politica monopolizează cele mai profunde simţăminte şi cele mai înalte idealuri ale omului. Ea promite mîntuirea pe pămînt şi în felul acesta ia locul religiei“ [84]. Din aceste consideraţii, pentru noi important este faptul că pentru dominarea vieţii cotidiene a omului statul şi societatea nu mai apelează aproape deloc la ajutorul bisericii, sau cel puţin raportul s-a schimbat radical în favoarea mecanismelor laice. Există o serie întreagă de probleme cotidiene (de pildă divorţul, natalitatea etc.) în care mijloacele ideologice ale bisericii au rămas mult în urma motivelor reale ale acţiunii oamenilor în viaţa cotidiană. Sfîrşitul perioadei constantiniene pune aşadar în faţa bisericii sarcina de a se adapta cerinţelor unei societăţi capitaliste universal manipulate, ea încetînd să mai fie fundamentul manipulării cotidiene. Acest lucru nu pare a fi prea greu de realizat, căci rămînerea la status-quo-ul actualei genericităţi în-sine este proclamată într-un mod practic eficace chiar de către aparatul economic şi social. Biserica trebuie, aşadar, doar să se alăture acestei mişcări, ea putînd să-şi menţină vechile ei linii fundamentale, fără a suferi modificări esenţiale, modernizîndu-şi în mod corespunzător maniera de exprimare ideologică.

Aici se ivesc probleme care nu sînt cîtuşi de puţin insolubile. Ne-am referit în repetate rînduri la cuvîntul

---

[84] *Nyborger Konferenz Europäischer Kirchen.* P. Burgelin. *Das Ende des Konstantinischen Zeitalters ?* În : *Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt.* 6—9 ianuarie 1959. Gotthelf Verlag, Zürich-Frankfurt, 1959, p. 71.

de ordine central al ideologiei epocii noastre, la dezideologizare. Ea a apărut în urma generalizării sociale a neopozitivismului ; deoarece pentru aceasta ştiinţificitatea, manipularea ştiinţifică a faptelor înseamnă îndepărtarea din limbajul savanţilor, ca nedemnă de ei, a oricărei interogaţii asupra existenţei, este firesc ca pentru această teorie să nu poată exista, în viaţa socială, conflicte reale rezolvabile ideologic. Teoria şi praxisul concordă în aceea că nu există nici un conflict social care să nu poată fi rezolvat în mod satisfăcător cu ajutorul compromisurilor manipulatorii. Înlăturarea chiar şi a noţiunii de realitate din orice afirmaţie cu pretenţie ştiinţifică, a oferit, fireşte, ideologilor religiei un nou spaţiu de acţiune spiritual. Căci atîta timp cît ştiinţa avea pretenţia de a reproduce mental realitatea însăşi, existau în mod inevitabil confruntări permanente şi foarte incomode între faptele constatate de ea şi cele declarate drept reale de către religii. Eliminarea noţiunii simple şi uşor inteligibile de existenţă din orice reflecţie elevată asupra lumii, a creat un haos în reprezentarea lumii, deoarece acum singurul criteriu al adevărului era considerat utilitatea unui complex de cunoştinţe concret, verificabil practic. În felul acesta însă, haosul filozofic nu a fost cîtuşi de puţin depăşit, căci aşa cum era posibil ca prin aplicarea astronomiei ptolemeice să se realizeze o circulaţie maritimă regulată, la fel este posibil astăzi ca spaţiul curb să constituie fundamentul unor cunoştinţe de fizică corecte. Aşadar, nu acesta poate fi criteriul pentru stabilirea unei imagini asupra realităţii, căci în felul acesta se ajunge la relativizarea, cu ajutorul deducţiilor analogice aparent ştiinţifice, a realităţii, acesteia putîndu-i-se atribui orice semnificaţie. Este de la sine înţeles că de acest lucru profită în primul rînd religiile. Nu mă refer aici la clovnii filozofiei, de felul lui Pascual Jordan, care, aşa cum am văzut, într-un spirit autentic neopozitivist, consideră că entropia este analogă păcatului originar : chiar şi un teolog atît de autentic şi onest cum este Karl Barth a ajuns să scrie următoarele : „«Făcătorul cerului şi al pămîntului» se spune în Crez. Este necesar şi trebuie să spunem că în cele două noţiuni, cer şi pămînt, în existenţa lor aparte şi în întrepătrunderea lor avem în faţa ochilor ceea ce am putea numi doctrina creştină a creaţiei. Dar aceste două noţiuni nu desemnează un echivalent a ceea ce noi

numim azi *imagine asupra lumii*, cu toate că se poate spune că în ele se reflectă ceva din vechea imagine asupra lumii. Dar nici Sfînta Scriptură, nici credința creștină... nu caută să prezinte un anumit tablou asupra lumii. Credința creștină nu este dependentă de nici un fel de imagine, veche sau modernă, asupra lumii. Ea s-a impus de-a lungul secolelor prin ceva mai mult decît o imagine. Ea este în esență liberă de orice reprezentare asupra lumii, așadar de toate încercările de a înțelege existentul după măsura și cu mijloacele științei dominante într-un anumit moment istoric" [85]. El exprimă aici, deși nu în mod deschis, deoarece presiunea generală a „filozofiei" manipulării neopozitiviste este atît de puternică, încît nici măcar Barth nu-și dă seama de schimbare, că în felul acesta orice legătură între religie și realitate este ruptă. Să nu se uite că toate diferențele de opinii teologico-dogmatice din trecut credeau că se raportează la realitate. Atunci cînd Augustin opunea pe de-o parte pelagianismului, iar pe de altă parte maniheismului, un tertium catolic, el nu urmărea decît să impună viziunii mundan-antropologice și dualismului exclusiv metafizic concepția creștină a existenței, care unifică ontic realitatea mundană (umană, socială, istorică) cu realitatea misiunii lui Isus (revenirea acestuia pe pămînt etc.). Astfel, pentru el *civitas terrena* * nu era în raport cu *civitas dei* ** o simplă aparență, o închipuire, o „teorie", ci în realitatea în ultimă instanță unitară (divină, transcendentă), realitatea mundană trebuia concepută ca fiind subordonată. Aceasta este fundamentarea ontologică a oricărei reprezentări religioase creștine asupra lumii, începînd cu părinții bisericii și terminînd cu Calvin.

Fără să putem prezenta aici aceste teorii, să observăm doar că în cadrul lor existența capătă însușiri care nu-i revin în nici o privință (desăvîrșirea, ierarhia etc.) care apoi ar împrumuta cunoașterii respectivei existențe caracterul ei specific. În tot cazul, aceste teorii au conturat o sferă coerentă a existenței care este fisurată teoretic abia atunci cînd, odată cu dezvoltarea științelor naturii, apare teoria așa-numitului dublu adevăr. În cadrul acesteia are loc o scindare a existenței, mijlocită de către o opoziție

---

[85] Karl Barth. *Dogmatik im Umriss* [vangelische Verlagsanstalt], Berlin, 1948, p. 62.

* cetatea pămîntească (în lat.). — *(N. tr.)*

** cetatea divină (în lat. — *(N. tr.)*

internă de origine ideologică. Dacă pînă atunci explicarea teologică a tuturor problemelor realității constituia scopul oricărei cercetări a existenței, acum, pe lîngă aceasta — și concurînd-o în mod conspirativ — se ivește tendința de a stăpîni mental realitatea însăși, în calitate de fundament al praxisului uman, așa cum este ea în sine. În primul rînd, acest lucru se produce în cadrul schimbului de substanțe dintre societate și natură, independent de complexele de probleme religios-ideologice. Avîntul irezistibil al tendințelor care acționează în direcția capitalismului atinge primul său punct culminant, primul său mare conflict, în perioada lui Galilei, cînd ontologia religioasă, constrînsă la defensivă din punct de vedere istoric universal, cunoaște, prin cardinalul Bellarmin prima ei înfrîngere, întrucît cunoașterii realității îi este negată orice valență ontologică, ea fiind redusă la o funcție pur pragmatică, în timp ce adevărurile teologiei își păstrează valabilitatea ontologică independent de rezultatul cunoașterii obiective a realității. În felul acesta, cardinalul Bellarmin a devenit, consideră chiar și Duhem, părintele unui pozitivism agnostic din punct de vedere ontologic.

Pentru considerațiile de față, ceea ce prezintă în primul rînd importanță este că această atitudine a lui Bellarmin, atît de bogată în consecințe, a constituit de fapt o luptă teoretică de ariergardă : este vorba de o reacție defensivă a teologiei față de neputința de a mai explica realitatea cu ajutorul categoriilor ontologice ale religiei datorită dezvoltării sociale, precum și a științei, modului de viață etc. care se ivesc din această dezvoltare. Nu este aici locul potrivit pentru schițarea liniei acestei dezvoltări. Cine încearcă să înțeleagă în mod social-ontologic adaptarea la manipularea neopozitivistă, strădaniile contemporane de „demitologizare" a Bibliei, va observa cu ușurință că afirmațiile lui Barth, pe care le-am citat mai sus, se situează, pe firul continuității istorice, la antipod față de poziția cardinalului Bellarmin. Prin acesta din urmă s-a ajuns la negarea caracterului real al oricărei cunoașteri a lumii, pentru a salva din punct de vedere teoretic dominația ontologică a ideologiei religioase, la negarea oricărei realități a propovăduirilor bisericii (inclusiv ale Bibliei), pentru a salva într-un fel visul, aparența valabilității lor. Și aici întîlnim, prin urmare, un fel de dublu adevăr, dar el exprimă involuntar faptul că nici realitatea naturii nici cea e dezvoltării social-

istorice nu poate avea vreun fel de legătură cu reprezentările religios-bisericeşti asupra lor. Or, aceasta înseamnă autodistrugerea propriilor fundamente. Căci ceea ce propovăduieşte Biblia despre oameni şi istoria lor, despre natură şi despre relaţiile interne şi externe ale oamenilor cu aceasta, trecea în sens literal drept afirmaţii asupra realităţii, aşa cum este ea în sine. Dezvoltarea realizată aici reprezintă o capitulare în faţa criticii ontologice a religiei, chiar dacă aici această capitulare îmbracă forma diplomatică a reeditării teoriei dublului adevăr. Capitularea este înlesnită — nu în sens obiectiv, concret, ci manipulatoriu — de faptul că curentele filozofice dominante din zilele noastre încearcă să deprecieze ontologic ceea ce poate fi cunoscut din punct de vedere obiectiv-ştiinţific.

Jaspers, de pildă, deşi nu este propriu-zis un neopozitivist, pentru a putea da metafizicii sale aparenţa unei întemeieri este şi el nevoit să recurgă la eliminarea neopozitivistă a realităţii din sfera cunoaşterii ştiinţifice : „O reprezentare ştiinţifică asupra lumii nu există. Pentru prima oară în istorie acest lucru a devenit cît se poate de limpede datorită dezvoltării ştiinţelor înseşi. Înainte, reprezentările asupra lumii, care dominau gîndirea unei epoci întregi, erau un fel de cifruri admirabile care încă şi azi ne vorbesc. Aşa-numita reprezentare modernă asupra lumii se întemeiază pe modul de a gîndi al lui Descartes, şi anume pe rezultatele filozofiei concepută ca pseudoştiinţă, care nu mai este un cifru pentru existenţă, ci un aparat mecanic şi dinamic pentru raţiune“ [86]. Chiar şi pentru Jaspers, categoriile hotărîtoare ale religiei care se referă la realitate vizează ceva existent, ce poate fi acceptat ca atare şi care, totodată, nu obligă la nimic. Ca urmare a filozofiei sale, asupra căreia nu putem stărui aici, el nu poate şi nu vrea să analizeze categoriile religioase (de pildă, revelaţia) pornind de la conţinutul lor ontologic ; fără a le nega acest conţinut, el le refuză orice valabilitate cu adevărat obiectivă. A fi creştin devine astfel un fapt istoric empiric (care este înconjurat de nimbul dobîndit în cursul procesului istoric) : „De aceea, noi occidentalii credem că din religia biblică rămîn valabile pentru această viaţă multe reprezentări, căi,

[86] K. Jaspers. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* / R. Piper /, München, 1962, p. 431.

principii ; trebuie însă să ne împotrivim pretenției că acestea ar aparține unui grup sau biserici, indiferent care. Un teolog poate spune cu dispreț : faptul că cineva citește Biblia nu dovedește că este creștin. Răspunsul meu este că nimeni, nici o instanță nu știe cine este creștin. Noi toți sîntem creștini (oameni care cred în Biblie) și oricui îi este permis să afirme că este creștin. Nu trebuie să ne lăsăm dați afară din casa care aparține de o mie de ani strămoșilor noștri. Totul depinde de cum citește cineva Biblia și ce devine el prin aceasta". Apoi el continuă în mod consecvent : „Deoarece tradiția este dependentă de modul de organizare, iar tradiția religiei biblice, de biserici, comunități, secte, cel ce, ca occidental se știe legat de un temei, aparține unei astfel de organizații (indiferent că este romano-catolică, iudaică, protestantă ș.a.m.d.), pentru ca tradiția să se mențină și să rămînă în spațiul de la care spiritul (pneuma), dacă ar deveni din nou activ, ar ajunge la popoare" [87]. Apartenența la o religie este și aici, cu toate consecințele ei, dependentă de biserică, cu toate că Jaspers vede în mod clar laturile negative și coercitive ale acestui complex. El sesizează faptul că „deși orice biserică ca mod de organizare a puterii și mijloc posibil al fanatismului și al superstiției nu merită nici cea mai mică încredere, ea este indispensabilă tradiției" [88]. Este clar că în felul acesta Jaspers elimină „filozofic" orice conținut existențial al religiei, orice posibilitate de diferențiere între credința adevărată și superstiție.

Fără să ne referim la alți apărători moderni ai religiei, putem afirma că neopozitivismul a constituit pentru toți aceștia baza gnoseologică cea mai importantă a argumentării lor apologetice. Este posibil ca în viitor un istoric să-i acorde, lui Carnap, de exemplu, în contextul ideologiei religioase a acestei epoci un rol teoretic comparabil cu cel care i-a revenit lui Toma d'Aquino în evul mediu tîrziu. Desigur, printre apologeții de frunte ai bisericii catolice există și tomiști, cum este de pildă Maritain, dar cel mai influent apărător al bisericii catolice în rîndul intelectualilor din zilele noastre, Teilhard de Chardin, pleacă din punct de vedere metodologic în principal de la neopozitivism. La el această conexiune îmbracă forme mai di-

---

[87] *Op. cit.*, p. 53—54.
[78] *Op. cit.*, p. 90.

recte şi mai pregnante decît la mulţi apologeţi din afara bisericii. Pentru Teilhard de Chardin, care foloseşte un mod de exprimare propriu ştiinţelor naturii, dînd aparenţa unui caracter ştiinţific exact (aparenţă sprijinită de notorietatea propriilor sale realizări ştiinţifice, desigur în cu totul alte domenii), neopozitivismul înseamnă libertatea de a proiecta asupra naturii rocie conexiune fantastică care îi poate sluji viziunii sale apologetice. Iată ce spune el referitor la structura internă a materiei : „Să presupunem că în esenţă orice energie este de natură psihică. Să adăugăm însă că în orice pārticică elementară această energie fundamentală se divide în două componente diferite : *o energie tangenţială,* care face ca respectivul element să fie solidar cu toate celelalte elemente din Univers care aparţin aceleiaşi clase (cu alte cuvinte, care posedă acelaşi mod de alcătuire şi „poziţie faţă de centru") şi o *energie radială,* care-l împinge în direcţia unei stări tot mai complexe şi mai centrale"[89]. Desigur, nu intenţionăm să examinăm mai îndeaproape construcţia sistematică a unei astfel de viziuni pur imaginare asupra naturii. Vom constata doar că o astfel de reinterpretare a cunoaşterii naturii culminează în final cu Cristos care, într-o exprimare „exactă" proprie ştiinţelor naturii, apare drept „punct omega" cosmic[90]. Teilhard de Chardin prezintă conţinutul cosmic al acestui punct omega în felul următor : „legitate proprie, acţiune atotprezentă, ireversibilitate şi, în final, transcendenţă : acestea sînt cele patru atribute ale lui omega"[91]. Dacă pe baza unor astfel de „deducţii" ca cele întîlnite în „filozofia naturii", biserica catolică apare în conformitate deplină cu statutul ei sau într-un mod parţial heterodox, este o problemă internă a bisericii care ne interesează prea puţin. Pentru noi este importantă doar constatarea că sîntem în faţa unei concepţii imaginare asupra Cosmosului, în comparaţie cu care cea mai subiectivistă filozofie a naturii reprezintă o mostră de exactitate ştiinţifică. Trebuie însă să ne fie clar că nici în acest caz nu este vorba de opunerea figurii şi doctrinei lui Isus, a vieţii şi eticii acestuia, realităţii capitaliste. Şi aici fenomenul fundamental al religiozităţii este considerat biserica, con-

---

[89] P. Theilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, [C. H. Beck], München, 1959, p. 40.
[90] *Op. cit.*, p. 247.
[91] *Op. cit.*, p. 265.

sfințirea religioasă, conservatoare pe care aceasta tinde să o confere respectivei genericități în-sine. Teilhard de Chardin nu este tulburat, așa cum au fost unii teologi protestanți, de anularea de facto a revenirii lui Isus pe pămînt. Chiar și acest lucru se integrează în mod firesc în evoluționismul cosmic al doctrinei sale. El vorbește chiar cu ironie, desigur binevoitoare, despre „graba copilărească și despre greșala care a determinat prima generație creștină să creadă în revenirea nemijlocit iminentă a lui Cristos pe pămînt. Acest lucru a contribuit de asemenea la dezamăgirea credincioșilor, la neîncrederea lor. El consideră că interesul uman legat de revenirea (indeterminată) a lui Isus decurge din „recunoașterea faptului că între revenirea lui Isus și reușita operei pe care omul tinde să o realizeze aici pe pămînt există o *conexiune internă*“ [92]. Ca și în fantasmele prozaice asupra viitorului ale „futurologiei“ astăzi la modă, și la el rezultatele manipulării încununate de succes duc direct la mîntuirea umanității.

Dacă ideologi ai religiei, atît de diferiți în ce privește personalitatea, gîndirea, metoda și convingerile etc., sînt de acord asupra problemei fundamentale a existenței, acest lucru se datorează unor cauze ce rezidă în problemele fundamentale ale existenței sociale contemporane. O astfel de problemă fundamentală este viața cotidiană în epoca manipulării. Aici ne referim exclusiv la acei factori ai vieții cotidiene care au contribuit la reificarea conștiinței și, prin intermediul acesteia, la înstrăinarea omului. Aceste momente ale cotidianului actual au fost adesea descrise și vor mai fi. Desigur, mulți factori care în epocile precedente au dat naștere unor reificări și înstrăinări au dispărut. În primul rînd a dispărut, cel puțin în țările dezvoltate, sărăcia apăsătoare, supramunca devoratoare ale căror implicații în ce privește înstrăinarea au fost puse în lumină de Marx acum mai bine de un secol. Dar în locul formelor de înstrăinare care au trecut pe un plan secund s-au ivit noi forme, brutalitatea evidentă a primelor pălind doar pentru a ceda locul unor forme de înstrăinare acceptate în mod „voluntar“. Nu întîmplător am pus expresia „voluntar“ în ghilimele, căci aici este vorba în esență de o împăcare cu o stare care, cel mai adesea, nu

---

92 P. Teilhard de Chardin. *Der göttliche Bereich*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1962, p. 191 și 193.

este trăită ca neplăcută şi pe care dezvoltarea economică a impus-o oarecum în spatele indivizilor, independent de conştiinţa lor, ca pe un „dar". Faptul că în general caracterul problematic al noii stări nu a fost conştientizat se datorează unor cauze complexe. La timpul său, Marx a descris cu exactitate reificarea şi, respectiv, înstrăinarea care decurge din reificare în condiţiile muncii capitaliste, legînd-o de timpul de muncă : „Ea (munca — G. L.) presupune că muncile s-au egalizat prin subordonarea omului faţă de maşină sau prin extrema diviziune a muncii ; că, în faţa muncii, omul ca atare dispare ; că limba pendulei a devenit măsura exactă a activităţii relative a doi muncitori, după cum ea este şi măsura vitezei a două locomotive. Nu trebuie, aşadar, să se spună că ora de muncă a unui om face cît ora de muncă a altui om, ci mai curînd că un om în decurs de o oră valorează cît un alt om în decurs de o oră. Timpul este totul, omul nu mai este nimic ; el este cel mult întruchiparea timpului"[93]. Reducerea timpului de muncă nu poate, în sine, anula acest raport ; acest lucru este posibil numai atunci cînd reducerea timpului de muncă este rezultatul unei lupte în care şi prin care omul îşi poate transforma fundamental raporturile sale sociale, şi, odată cu aceasta, se poate transforma pe sine. Or, aşa ceva încă nu s-a produs. Dimpotrivă. Slăbiciunile existente de la bun început în raporturile dintre muncitori şi capitalişti, concurenţa muncitorilor între ei nu au cunoscut nici o modificare hotărîtoare, în ciuda unei „atenuări" exterioare a acestui raport.

Mai mult, această „atenuare" a caracterului conflictual al relaţiilor dintre muncitori şi capitalişti a dat naştere la nivelul conştiinţei sociale unui întreg sistem de noi reificări. Începînd cu „rolul" pe care omul învaţă să-l joace pentru a putea reuşi în muncă, continuînd cu formarea acelei „imagini" a sa în lupta de concurenţă şi sfîrşind cu consumul de prestigiu, care s-a ivit de asemenea dintr-o astfel de sursă, aceste reificări au tendinţa deformării întregii vieţi, inclusiv a timpului liber. Ca atare, toate formele de înstrăinare trebuie să se amplifice şi să se accentueze. Opinia publică care se exprimă in mod obiectiv, precum şi cea care se manifestă spontan în viaţa cotidiană, aşa cum am văzut în cazul religiilor, acţionează nu numai în sensul fixării particularităţii omu-

[93] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 88.

lui ca ceva de nedepășit, ba chiar demn de dorit, dar face din această particularitate în cadrul vieții cotidiene un fetiș, un tabu care nu suportă nici un fel de critică. Toate acestea au drept efect slăbirea rezistenței umane față de propria înstrăinare. (Dezvoltarea social-democrației, dezamăgirea provocată de socialism, în timpul perioadei staliniste au accentuat și mai mult această tendință, lăsîndu-i în mare măsură pe muncitori lipsiți de mijloace de apărare spirituală în fața fenomenului dezideologizării.) Nu exagerăm, credem, cîtuși de puțin, afirmînd că status-quo-ul genericității în-sine, împreună cu toate reificările și înstrăinările care țin de el, nu și-a construit niciodată un sistem de apărare ideologică atît de compact ca în zilele noastre. Începînd cu viața politică și socială, unde aici chiar mișcările de opoziție nu vor să renunțe la corectitudinea conformistă, pînă la știință și filozofie, care, așa cum am văzut, își concentrează eforturile principale în direcția eliminării din mintea oamenilor a oricărui gînd referitor la existență — singura posibilitate eficace pentru controlul mental al reificărilor și înstrăinărilor —, pînă la artă, în care înstrăinarea este prezentată ca o stare naturală de nedepășit — indiferent dacă ea este văzută ca o stare ideală sau, în mod pesimist, ca un fel de tristă „condition humaine" — se constituie (aici incluzîndu-se și criticii non-conformiști) un sistem de gînduri și simțăminte aparent de nedepășit, care prezintă această stare ca fiind definitivă pentru oameni și care ar putea fi ameliorată doar de către dezvoltarea imanentă.

Desigur, desăvîrșirea și stabilitatea, așa cum ne arată întreaga istorie universală, nu sînt, totuși, decît fenomene tranzitorii. Într-adevăr, astăzi, după decenii de aparentă soliditate se ivesc tot mai frecvent și mai pregnant contradicții interne și externe pînă acum negate, deocamdată desigur doar ca fisuri pe suprafața netedă a conformismului manipulat. Fără să intrăm aici în detalii — despre ele va fi vorba mai tîrziu — trebuie să spunem totuși că ne aflăm, se pare, la începutul perioadei de descompunere a acestui sistem, aparent atît de compact și de solid, al manipulării universale. Faptul că mișcările contrare au deocamdată adesea un caracter ideologic foarte complicat, abstract, nu este o dovadă împotriva dezvoltării lor posibile pe plan practic, social. În primul rînd deoarece în cazul oricărei cotituri importante apare mai întîi problematica ei ideologică, depășirea concurenței dintre

muncitori, a fazei în care nemulțumirea lor se manifestă prin distrugerea mașinilor etc., a fost concepută și realizată necesarmente în mare măsură în mod ideologic sau preponderent ideologic. În al doilea rînd — și aceasta reprezintă o trăsătură particulară extrem de importantă a perioadei actuale de tranziție — din această mișcare de opoziție nu poate fi îndepărtat momentul important pe care îl reprezintă ideologicul. Căci scopul acestor mișcări nu este de a scădea nivelul vieții în sfera consumului și a serviciilor, nici de a desființa complicata și diferențiata diviziune a muncii etc., ci de a le reconstrui pentru a putea elimina tendințele imanente către înstrăinarea omului de el însuși și a le transforma în baze de existență pentru regăsirea și dezvoltarea de sine a omului. Fundamentul teoretic al acestui demers nu poate fi decît revenirea autentică la marxism, desigur într-un mod care să readucă la viață conținutul imperisabil al metodei lui și actualizarea posibilităților de cunoaștere mai adîncă, mai adevărată a procesului social trecut și viitor, pe care le conține acest sistem de gîndire.

Considerațiile noastre au ca obiect principal reificarea și alienarea. (Renașterea marxismului cuprinde, desigur, un cîmp mult mai larg, cel puțin întregul proces de dezvoltare a existenței sociale.) Pînă acum ne-am referit tot timpul la problema ontologică centrală. Orice realitate — și în modul cel mai pregnant existența socială — este un proces care se realizează la nivelul complexelor particulare și al interacțiunilor dintre acestea în totalitatea lor. Existența este, după cum știm, un proces care se menține și se reproduce el însuși. Și în cazul reificării în calitate de moment ideologic al existenței sociale procesuale se manifestă una din legile fundamentale ale acestei existențe, și anume retragerea granițelor naturii. Am văzut că reificarea a pornit inițial de la fenomene ale naturii, dezvoltarea forțelor de producție ducînd abia mai tîrziu la socializarea mereu crescîndă a obiectelor. De acest aspect se leagă însă o importantă problemă metodologică, și anume că (de pildă, în cazul circulației mărfurilor, al banilor etc.) — nu mai este vorba de o formă de manifestare naturală a obiectelor care, eventual, ar putea deveni punct de plecare pentru cunoașterea corectă a acestora, ci de un proces condiționat social și de reflectarea lui în mintea oamenilor, reflectare care, datorită reificării înseși, înlătură posibilitatea unei cunoașteri fi-

dele. Aşadar, cu cît o societate este mai dezvoltată, cu cît structura ei este mai socializată, cu atît reificarea frînează mai puternic cunoaşterea reală a fenomenelor, desigur fără a zădărnici în mod necesar utilizarea lor din punct de vedere tehnic. Căci dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice constă (cel puţin ca tendinţă), în toate domeniile naturii şi societăţii în descoperirea, dezvăluirea la nivelul fenomenelor care apar nemijlocit ca lucruri, a proceselor care constituie de fapt existenţa lor ; doar în această măsură cunoaşterea procesualităţii devine importantă din punct de vedere practic. Ne aflăm, prin urmare, în faţa straniei contradicţii, şi anume că dezvoltarea socialităţii duce în sfera cunoaşterii pe de-o parte la amplificarea reificării, pe de altă parte la eliminarea ei, în timp ce în viaţa însăşi — începînd cu viaţa cotidiană şi sfîrşind cu cele mai înalte forme ideologice — ea produce şi reproduce într-o măsură tot mai mare astfel de reificări.

În această contradicţie cel de al doilea moment este, evident, baza paradoxului : cauzele care îi determină pe oameni să considere obiectele din mediul lor înconjurător într-un mod ce contrazice adesea praxisul lor, de altfel încununat de succes, trebuie căutate în viaţa socială. Ne-am referit la faptul că în spatele opoziţiei dintre complexele reificate şi cele procesuale se ascunde alternativa considerării obiectului ca fiind creat de către o forţă exterioară esenţei sale, prin urmare posibil transcendentă, sau ca existenţă procesuală, ca produs tranzitoriu al propriului său proces de reproducţie. Operarea cu această alternativă generalizatoare ne poate aduce aproape de răspunsul corect numai atunci cînd se recunoaşte că aici este vorba de o problemă practică relevantă din punct de vedere social şi nu de un simplu mod de tratare pur teoretic. Acest moment practic poate fi indicat cu uşurinţă : este vorba de incertitudinea, atît pe plan interior cît şi exterior în ceea ce priveşte destinul uman, de consecinţele faptelor umane, atît fiecare în parte cît şi în totalitatea lor, consecinţe ce se răsfrîng în primul rînd asupra celor care le înfăptuiesc. Această incertitudine are un temei ontologic insuprimabil : aşa cum ştim, nici un om nu a putut vreodată şi nu poate săvîrşi o acţiune în condiţiile cunoaşterii adecvate a tuturor împrejurărilor în care are loc aceasta. Şi chiar atunci cînd acţiunea respectivă are la bază calcule determinate într-un mod teleologic conştient, însăşi analiza muncii celei mai simple ne arată că în şirurile

cauzale puse în mişcare în felul acesta este conţinut întotdeauna şi altceva, ceva mai mult (care, mai devreme sau mai tîrziu se impune în cadrul realităţii) decît ceea ce s-a intenţionat.

Începutul îl constituie în mod necesar actele teleologice individuale ale omului. Cercul necunoscutului se manifestă de aceea încă de la bun început ca speranţă în reuşită, ca teamă de consecinţele eşecului unor astfel de instituiri particulare. Aceste efecte, atît de elementare încît străbat — desigur, adesea îmbogăţite ideologic — cotidianul întregii dezvoltări a umanităţii pînă în zilele noastre, au dus la manipularea magică a acestei sfere a necunoscutului. În cadrul acesteia apare în mod clar reificarea ca forţă social-ideologică creată de căte om în mod inconştient, dar care îl domină în mod obiectiv-practic. Aceste reificări nu au sfîrşit, desigur, în nici un fel de înstrăinare, căci personalitatea umană nu se constituise încă sau se afla abia la început, astfel încît neputînd funcţiona în mod pozitiv, nici nu se putea înstrăina. Această geneză a magiei în starea de primitivitate a omului nu presupune, desigur, că manipulările de tip magic ar fi pierit cu totul ca încercări de dominare a transcendenţei unui complex care apărea ca necunoscut din punct de vedere concret. Ce-i drept, ele s-au păstrat adesea doar în forma unor superstiţii în parte puerile, deşi chiar în ţările dezvoltate mai există sate în care se crede că sunetele clopotelor ar putea îndepărta grindina. Istoria religiilor abundă, pe de o parte, în lupte împotriva reminiscenţelor magice (iconoclasmul, sacrificiile, sacramentele etc.), pe de altă parte, acestea sînt menţinute adesea chiar în formele lor primitive.

Examinînd trecerea de la magie la religie, rezultă cu claritate (aşa cum a arătat încă Frazer [94]) că pasul esenţial în constituirea omului întreg, a omului ca fiinţă socială, ca personalitate a constat în actele prin care omul urmărea să determine forţele transcendente să îndeplinească ceea ce el spera şi să zădărnicească ceea ce îi producea teamă. În ce măsură se ajunge astfel, în mod necesar, la personificarea acestor forţe, nu poate fi tratat aici ; important este doar faptul că chiar şi atunci cînd este vorba de realizarea unei dorinţe individuale, prin aceste acte are loc influenţarea omului ca fiinţă socială, ca personalitate. Înainte, problema care se punea era doar

[94] G. Frazer. *Der goldene Zweig*, ed. cit., p. 132—133.

de a împiedica ca „sufletul eliberat" al unui om mort să vătămeze sufletul unui om viu, ceea ce reprezintă, tocmai în această relaţie, ceva esenţial diferit de situaţia cînd omul se îngrijeşte de soarta propriului suflet după moarte, de mîntuirea lui. Aici se ascunde faptul că cercul unor astfel de acte s-a lărgit, atît în ce priveşte raportarea la subiect, cît şi la obiectul instituirii. Unitatea subiectului este un fapt fundamental al existenţei sociale, care se constituie treptat ; pe măsură ce aceasta din urmă se dezvoltă, momentele ei funcţionale devin tot mai bogate şi mai variate iar determinaţiile sociale care duc la constituirea personalităţii devin tot mai puternice şi mai bogate în conţinut. Este cunoscut faptul că lumea obiectuală a omului, cîmpul instituirilor sale teleologice ca şi al efectelor acestora se extinde atît din punct de vedere calitativ cît şi cantitativ ; totuşi aici mai trebuie adăugat că odată cu dezvoltarea autonomă a diferitelor capacităţi umane, această lume obiectuală dă naştere şi tendinţei de unificare a capacităţilor la nivelul personalităţii, precum şi unui raport contradictoriu între dezvoltarea acestor capacităţi şi dezvoltarea personalităţii.

Baza ontologică obiectivă a tuturor contradicţiilor care se ivesc aici constă, aşa cum am văzut, în faptul că deşi toate actele a căror interacţine determină dinamica existenţei sociale sînt instituiri teleologice, ele rămîn în totalitatea lor pur cauzale, lipsite de orice fel de determinaţii teleologice. Polarizarea existenţei sociale în totalitatea ei obiectiv socială pe de o parte, şi în nenumărate moduri de viaţă individuale pe de altă parte, are drept consecinţă faptul că această dialectică a instituirilor teleologice şi şirurilor cauzale declanşate de acestea îmbracă în mod necesar o formă diferită la cei doi poli. Am văzut că în anumite momente hotărîtoare ale existenţei sociale şirurile cauzale se impun într-un mod independent de gîndirea şi voinţa umană, dar că — în mod concret inseparabil de prima — formele lor concrete din acel moment pot fi realizate numai prin mijlocirea a ceea ce noi am numit factorul subiectiv. Aşadar, structura concretă a fiecărei societăţi este un produs al activităţii umane şi, totodată, o realitate independentă ce are o dezvoltare autonomă în raport cu această activitate.

La celălalt pol aspectul specific se manifestă în primul rînd în dependenţa nemijlocită şi indisolubilă a existenţei

sociale a omului de constituţia sa biologică, de caracterul insuprimabil al destinului său biologic. În felul acesta, pe de o parte, pentru orice viaţă umană există ca dat un complex de dependenţe care este insuprimabil ; pe de altă parte şi în acelaşi timp, acest complex este totuşi un cîmp de activitate. Chiar existenţa-întocmai-astfel brută a acestui complex devine cîmp al unor activităţi creatoare din cele mai nemijlocite, mai hotărîtoare, întrucît daturile biologice care figurează în existenţa socială cel mult ca posibilităţi, ca predispoziţii sînt modelate ca realităţi, ca aptitudini reale active. Sfîrşitul inevitabil al reproducerii organice a propriei vieţi pune în faţa omului nu doar o limită, ci şi sarcina de a realiza la un nivel maxim şi optim aceste transformări, în cadrul unui proces neîntrerupt care străbate întregul curs al vieţii, dîndu-i un scop.

Aici apare cea de-a doua deosebire importantă dintre cei doi poli ai existenţei sociale, şi anume problema posibilităţii de a da diferitelor instituiri teleologice precum şi consecinţelor lor cauzale o anumită orientare teleologică, un sens pentru viaţa omului. Modelul general în acest sens îl oferă, ca pretutindeni în existenţa socială, munca. Aşa cum am văzut, şi aceasta nu este decît în sens gnoseologic limitat un act teleologic plus „realizarea" acestuia ; în planul existenţei este vorba de un întreg proces de acte teleologice, a căror conlucrare planificată, adesea supusă unor corective, face posibilă realizarea scopului. Cu cît mai dezvoltată este diviziunea socială a muncii, cu atît mai mult această diferenţiere trece pe primul plan. De aceea, cei doi poli se află într-un raport de legătură indestructibilă. Numai că în cadrul acestei conexiuni se iveşte o nouă contradicţie, despre care am vorbit pe larg mai înainte şi care ne readuce la problema noastră propriu-zisă. Dezvoltarea diviziunii sociale a muncii se răsfrînge direct asupra dezvoltării capacităţilor umane. Dar în ce priveşte sinteza acestor capacităţi la nivelul personalităţii individului, a omului real existent, între cele două linii ale dezvoltării, imperios necesare umanizării omului, se pot ivi contradicţii insolubile. Acestea apar şi se manifestă cu atît mai acut şi mai profund cu cît una dintre cele două direcţii de dezvoltare constituie premisa necesară a celeilalte. Şi nu încape nici o îndoială că această contradicţie se afirmă cu atît mai hotărît cu cît diviziunea socială a

muncii şi, odată cu ea, civilizaţia, au atins o treaptă mai înaltă. De aici pentru oameni derivă, pe de o parte sarcini pe deplin obiectivate, foarte concrete, pe de altă parte, capacităţile corespunzătoare, a căror sinteză la nivelul personalităţii îşi pierde tot mai mult caracterul firesc pe care îl avusese iniţial şi care constituie baza aşa-numitelor realizări limitate. Acest lucru are drept urmare faptul că momentul subiectiv şi cel obiectiv al relaţiei om-societate converg tot mai puţin din punct de vedere nemijlocit. Dezvoltarea capacităţilor omului îi poate pune acestuia cerinţe cu totul opuse celor revendicate de dezvoltarea personalităţii sale.

Prima consecinţă, directă, reificată, a acestei situaţii este contradicţia nemijlocită iar în nemijlocirea ei, amăgitoare, aparentă — dintre individ şi societate. Încă la nivelul ei este evidentă linia care duce la formele de înstrăinare ce apar de regulă în societăţile industriale dezvoltate. Confuzia ideologică ce se iveşte în felul acesta constă în faptul că se elimină caracterul direct al înstrăinărilor legate de treptele mai primitive de dezvoltare, de pildă de sclavagism, şi anume atît cele ale sclavului cît şi cele ale proprietarului de sclavi. Întrucît însă aspiraţia de a forma din totalitatea capacităţilor apărute social personalitatea proprie se autonomizează din punct de vedere ideologic şi consideră ca adversar ce trebuie învins doar obiectivarea socială a subiectului, această aspiraţie îşi mută — prin reificare — cîmpul de acţiune în afara domeniului realităţii şi, în felul acesta, este constrînsă să-şi înstrăineze într-un fel oarecare caracterul ireal al propriei sale activităţi. Ea trebuie să atribuie unor forţe inexistente, imaginare (şi ca atare reprezentate în esenţă ca transcendente) dominarea propriei activităţi şi a urmărilor acesteia. Specificul descris mai sus, al religiozităţii sectelor, de a omite din principiu generalitatea în-sine, tinzînd fără mijlocirea acesteia către o genericitate pentru-sine, independentă de societate, este o consecinţă tipică a unor astfel de atitudini. Această consecinţă apare de asemenea într-o formă modificată exterior, în esenţă însă identică — împreună cu toate implicaţiile ei în ce priveşte înstrăinarea — de pildă, în acele tendinţe ideologice pe care în „*Distrugerea raţiunii*“ le-am desemnat ca fiind proprii unui ateism religios. Se înţelege de la sine că aici atît subiectul individual smuls din toate conexiunile reale, cît şi societatea care i se opune într-un mod „străin şi ostil“,

trebuie să fie supuse adesea reificării pentru a putea constitui baza spirituală pentru această activitate alienată și alienantă.

În ciuda tuturor considerațiilor noastre de pînă acum, sîntem încă departe de cauza principală a acestui fenomen. Dimpotrivă, din cele spuse, s-ar părea că atît reificarea cît și înstrăinarea sînt rezultatele unei reprezentări incorecte a omului însuși și a posibilităților activității sale. Dar dacă la baza praxisului majorității oamenilor stă multă vreme o conștiință falsă asupra realității, se pune în mod inevitabil întrebarea : de ce ? Aici intervin sentimentele de teamă și speranță, pe care le-am menționat mai sus [95]. Ambele existau încă în perioada dominată de magie, și toate ritualurile magiei pentru reglementarea diferitelor activități ale oamenilor, a cursului lumii înconjurătoare conform voinței lor, au un astfel de efect nemijlocit firesc asupra acestor afecte. Religiile modifică acest raport numai în măsura în care ele lasă tehnica realizării acestei reglementări pe seama „forțelor ex-superioare", forțe pe care încearcă să le influențeze cu ajutorul unor mijloace morale sau magic-morale (sacrificiu etc.). Din punctul de vedere al existenței sociale, aici se conturează situația în care omul, neputînd anticipa sau cel puțin întrevedea toate posibilitățile de realizare a acțiunii sale, face apel la ajutorul forțelor transcendente. Acest apel — oricît de mult sînt stilizate moral-teologic condițiile sale — precum și afectele care îl determină pe omul religios, teama și speranța, se raportează totuși la rezultatele unei acțiuni particulare sau la lanțul acestora, la totalitatea vieții. În societățile dezvoltate, reificarea și înstrăinarea care se manifestă prin apelul la forțele transcendente și-au modificat în mare măsură aspectele magice primitive, fără însă a le anula complet. Iată de ce biserica care urmărește să unească în credință mulțimi de oameni, în principiu nediferențiate, nu poate decît foarte rar să-și depășească reminiscențele ei magice. Totuși, acesta este doar un aspect secundar. Important este că orice biserică își întemeiază

---

[95] Esența problemei nu este afectată de faptul că pe anumite trepte de dezvoltare a vieții sociale sentimentul de teamă (Furcht) se diferențiază de sentimentul de frică (Angst) pe care vremelnic pare să-l domine cu totul, cum se întîmplă în epoca noastră. Teama este pur și simplu frică fără un obiect determinat sau determinabil, un afect pentru care sînt hotărîtoare posibilitățile (în primul rînd cele care decurg din propriile activități prohibitive sau chiar din activitățile altora).

influenţa pe faptul că marea masă a oamenilor nu este dispusă şi nu poate realiza sarcinile practice ale vieţii lor pur şi simplu pe baza unui raport corect cu realitatea, că frica şi speranţa îi face să lase în seama forţelor transcendente decizia în ce priveşte rezultatul propriei lor activităţi, ajungînd astfel să reifice raportul cu realitatea, natura şi (într-o măsură tot mai mare) cu societatea, şi, prin mijlocirea acestei reificări, să-şi înstrăineze propria activitate. Să nu uităm că religiozitatea oricărei secte care pleacă, de pildă, de la cuvintele lui Isus referitoare la crinii de pe cîmp şi respinge orice apel la un ajutor transcendent, duce de asemenea, în sens ontologic, la o astfel de înstrăinare, desigur, în sens contrar.

Aceasta este însă forma iniţială, primitivă a reificărilor şi înstrăinărilor. Problema propriu-zisă apare abia odată cu constituirea socială a personalităţii, şi anume în stadiul în care identificarea nemijlocită a personalităţii cu calitatea de cetăţean al polisului a fost deja distrusă de către dezvoltarea socială. Pînă în acel moment omul se simţea, ce-i drept, prins în laţul unei soarte imprevizibile, dar el îşi putea asuma acest destin ca pe o faptă proprie, scăpînd astfel înstrăinării (Oedip) ; în primul rînd aici nebunia trimisă de zei este cea care îl înstrăinează pe om, în sens literal, de el însuşi, face ca el să fie altcineva (Ajax, Heracles etc.), dar înstrăinarea poate fi depăşită pe plan interior de către subiect, cum rezultă din sinuciderea lui Ajax, din comportamentul de mai tîrziu al lui Heracles.

Abia odată cu destrămarea polisului şi a moralei corespunzătoare lui, cu apariţia creştinismului, personalitatea — acum apatridă şi dezorientată — îşi caută pentru ea însăşi, pentru totalitatea existenţei ei şi nu doar pentru propriile ei fapte un sprijin transcendent. Încă în Epistola către romani apare reificarea întregii existenţe umane prin păcatul originar şi, legat de aceasta în mod transcendent, salvarea din această situaţie fără ieşire prin sacrificiul de sine al lui Cristos. În felul acesta sînt alăturate două concepţii asupra vieţii umane, asupra personalităţii umane, care se află într-un raport de incompatibilitate : pe de o parte omul ca produs al propriei sale activităţi, iar pe de altă parte, omul ca fiinţă creată de divinitate, al cărui destin este trasat în ultimă instanţă de către aceasta. În existenţa societăţii, existenţa umană este un proces *par excellence.* Astăzi, ca rezultat al istoriei umanităţii

însăşi sînt în linii mari cunoscute căile care au dus la apariţia umanităţii, începînd cu istoria pămîntului, apariţia vieţii, evoluţia vieţuitoarelor şi sfîrşind cu posibilitatea ivirii omului, cu autocrearea omului datorită muncii. În calitate de marxişti, ştim de asemenea că în acest proces noi ne aflăm doar în stadiul preistoriei umanităţii. Prin munca sa, prin propria sa activitate socială, omul s-a adaptat activ la condiţiile de viaţă, modelîndu-le progresiv, ceea ce a dus la desprinderea din regnul animal a omului nemijlocit social, la constituirea omului ca om.

Umanizarea omului pe această treaptă este încă în mare măsură rezultatul unui proces spontan, obiectiv de dezvoltare socială, independent de activitatea indivizilor. Cu toate că acest proces nu este altceva decît o sinteză specifică a unor acte teleologice particulare — care, desigur, răspund unor întrebări economico-sociale — ale oamenilor, desfăşurarea sa ca totalitate are loc într-un mod pur cauzal, fără nici un fel de teleologie, independent de intenţiile care au dus la declanşarea instituirilor teleologice particulare, de cunoaşterea şi conştiinţa oamenilor care instituie şi însoţesc aceste acte. „Ei nu ştiu dar o fac", spunea Marx, afirmaţie pe care am reprodus-o de mai multe ori. În acest proces, ca rezultat al acestei dezvoltări, ia naştere, de asemenea într-un mod necesar spontan, personalitatea umană, pe de o parte ca pură necesitate de a aduce la unitate capacităţile umane eterogene ivite în cadrul praxisului social, pe de altă parte şi în acelaşi timp, ca formare, ca desprindere, ca autonomizare a celor doi poli ai existenţei sociale, fapt despre care a fost vorba în repetate rînduri. Individul constituie în sine, ce-i drept, de la bun început, unul dintre polii existenţei sociale ca complex procesual, dar noua formă de genericitate a umanităţii care ia naştere în această mişcare polară nu depăşea la început decît foarte puţin „muţenia" vieţii preumane. Genericitatea umană tinde să iasă din muţenia animală, ceea ce, iniţial, are drept bază faptul că adaptarea activă a omului la mediul înconjurător, aşadar modelarea acestuia în urma creşterii continue a eficacităţii muncii, al cărei organ este adîncirea cantitativă şi calitativă a diviziunii muncii, care, modificînd natura, făcînd să se retragă graniţele ei, creează o lume determinată tot mai social, adică îndreptată spre omul însuşi. Acest proces elementar de umanizare cunoaşte o transformare calitativă odată cu apariţia personalităţii umane.

Elementul calitativ nou, care se iveşte aici desemnează, desigur, un întreg complex de contradicţii esenţialmente noi, de tip superior, al căror caracter comun constă în primul rînd în faptul că — fiind în concordanţă cu celelalte contradicţii sociale — ele nu pot fi niciodată separate complet de terenul social din care s-au ivit, cu toate că, sub multe aspecte importante, ele îl depăşesc cu mult. Din punct de vedere nemijlocit, aceste contradicţii se manifestă în raportul despre care am vorbit, dintre dezvoltarea capacităţilor umane individuale şi cea a personalităţii umane. Aceasta din urmă nu poate fi separată de prima şi totuşi dezvoltarea capacităţilor se poate opune foarte frecvent dezvoltării personalităţii.

Cauza ontică a acestui fapt evident şi care poate fi observat începînd cu viaţa cotidiană şi sfîrşind cu cele mai multe obiectivaţii ideologice, constă în aceea că personalitatea umană o dată apărută social-istoric, devine relativ autonomă faţă de geneza ei ; polul uman conştient, opus totalităţii sociale obiective, mijlocul ce se constituie treptat şi prin care specia umană îşi poate depăşi definitiv „muţenia" ; în ea genericitatea ridicată la nivelul conştiinţei de sine începe să se articuleze într-un mod plenar, să se ridice la nivelul genericităţii pentru-sine. În consideraţiile referitoare la trecerea umanităţii la istoria ei reală, consideraţii pe care le-am citat deja, Marx vorbeşte despre adevăratul imperiu al libertăţii, care este „dincolo" de imperiul necesităţii, o lume în care începe „dezvoltarea forţelor omeneşti considerată ca scop în sine", dar care, adaugă Marx, „nu se poate dezvolta decît pe acest imperiu al necesităţii, ca bază a lui"[96]. Contradicţia dintre dezvoltarea capacităţilor individuale ale omului şi dezvoltarea personalităţii sale este primul indiciu social-istoric al contradicţiei în cadrul căreia în conştiinţa oamenilor se pregăteşte acel factor subiectiv care, atunci cînd sună ceasul suprimării imperiului necesităţii, este în stare să deschidă drum imperiului libertăţii. Pînă atunci, această tendinţă nu se poate manifesta decît în mod sporadic : în parte, atunci cînd, în cazul unor mari prefaceri ale existenţei sociale, ea acţionează de la sine în această direcţie, pe de altă parte, ca expresie ideologică a unor contradicţii sociale care însoţesc într-un mod istoric, relativ permanent, dezvoltarea socială gene-

---

[96] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, ed. cit., p. 358.

rală, începînd cu manifestările spontane ale vieții cotidiene și terminînd cu cele mai înalte obiectivații ideologice. (Această problemă a fost tratată în capitolul precedent.)

S-ar părea că aici ar fi vorba doar de o problemă de conștiință, așadar de înțelegere, teorie, concepție etc. Dar din punct de vedere al esenței ontologice și aici avem de a face cu o problemă a praxisului. Și anume, intenția omului, nu întotdeauna clară și deplin conștientă, puterea sa de a-și modela singur personalitatea și de a-i păstra totodată integritatea, îi pun în față un întreg șir de probleme referitoare la atitudinea sa față de propria-i viață, față de semenii săi și față de societate, probleme la care el nu poate răspunde în mod adecvat decît prin acțiune. Desigur, și aici, ca în orice activitate umană, cunoașterea propriei persoane, a lumii înconjurătoare etc., joacă un rol important, dar raportul lor este determinat în ultimă instanță de praxis, de către impulsurile interioare ale acțiunii, de către acțiunile înseși. În ciuda interacțiunilor foarte importante dintre teorie și praxis, prioritatea o au cerințele praxisului dirijat conștient. Aceasta se vede — lucru înțeles cel mai bine pînă acum de către Goethe — chiar în cazul așa-numitei cunoașteri de sine ; ea nu poate avea un conținut concret real dacă nu se verifică în practică. Dacă nu are loc această verificare, ea trebuie să rămînă la nivelul unor posibilități greu de surprins. Și totuși, sau tocmai de aceea, cunoașterea de sine, practic-reală, are la bază o componentă teoretic hotărîtoare, și anume înțelegerea de sine ca proces. Numai atunci cînd personalitatea umană se sesizează și pe sine ca proces și nu ca pe ceva stabil, dat o dată pentru totdeauna, ea se poate menține în procesul realizării de sine, se poate reproduce permanent pe o treaptă nouă, mai înaltă. Dar o astfel de personalitate ce ființează într-un mod procesual — acestea sînt celelalte temeiuri practic-teoretice indispensabile existenței ei — trebuie, pe de o parte, să realizeze în sine în mod repetat decizia de reacționa într-un fel permament nou la evenimentele lumii exterioare, menținîndu-se însă totodată pe sine în cadrul acestora ; pe de altă parte, pentru a realiza acest lucru, ea trebuie să se conceapă pe sine, precum și lumea sa înconjurătoare, de asemenea ca un atare proces. O astfel de concepție atît asupra lumii subiective cît și asupra celei obiective constituie, așadar, premisa teoretică pentru automenținerea

practică a personalității într-o lume de asemenea procesuală, dar care este determinată independent de ea. Personalitatea se poate ridica însă la o astfel de automişcare numai în urma unei decizii interioare.

Cum aici atitudinea teoretică şi cea practică pot garanta apariția şi menținerea personalității doar în conexiunea lor indisolubilă, chiar dacă adesea profund contradictorie, unitatea, strîns legată de această conexiune, dintre componenta personală şi cea socială ține de asemenea de esența tipului de comportament care face posibilă personalitatea. Toate formele de reglementare ale conduitei sociale a oamenilor, începînd cu datinile, tradiția, obiceiurile şi ajungînd pînă la drept şi morală, au în mod necesar un caracter direct generalizator, în sensul socialității existente în acel moment : întrucît oamenii reacționează față de preceptele şi interdicțiile acestora, ei sînt integrați în societatea respectivă (în respectiva genericitate în-sine). În această integrare nu este încă implicată nici un fel de afirmare sau negare directă a personalității. Abia cînd personalitatea vede într-un astfel de precept o îndatorire care o vizează direct determinînd-o în felul acesta la acțiune (fireşte acelaşi lucru se întîmplă şi în cazul negativ, cînd preceptul sau interdicția sînt respinse), aşadar cînd ea — indiferent în ce măsură acest lucru este conştientizat teoretic — tinde către o transformare benefică (eventual către ameliorarea) respectivului status-quo, acțiunea care are loc poate avea un efect real, pozitiv sau negativ, asupra constituirii sau involuției personalității. Relativa autonomie a dezvoltării personalității, pe care am reliefat-o deja, nu anulează aşadar caracterul ei de răspuns la întrebările pe care le ridică respectiva existență socială. Personalitatea se impune tocmai deoarece actele ei, răspunzînd acestor întrebări, anulează neutralitatea față de existența sau non-existența personalității umane (din punctul de vedere al acesteia), acționînd astfel — independent de nivelul conştiinței şi de gradul de limpezime al acesteia la nivelul acțiunii şi al personalității — în direcția unei genericități pentru-sine, a unui mod de existență a societății pentru care această problemă constituie o parte integrantă a existenței ei sociale.

Abia din aceste interacțiuni, atît de variat împletite, dintre individ şi societate ia naştere personalitatea ca existență reală, procesuală. Cu toate că particularitatea determinată în mod organic constituie baza ei naturală, simpla

socializare nemijlocită a acesteia nu poate da naştere personalităţii. La fel cum caracterul unic al amprentelor digitale nu poate face dintr-un om o personalitate, nici formele sale de expresie socială care rămîn particulare nu o pot realiza, indiferent dacă este vorba de o „notă personală“ în alegerea cravatelor sau de întrebuinţarea adjectivelor. Individul se poate ridica deasupra propriei particularităţi numai atunci cînd în actele din care se constituie viaţa sa, indiferent cît de conştient sau cît de adecvată este această conştiinţă, se cristalizează un raport individ-socetate care conţine în sine elemente şi tendinţe ale unei genericităţi pentru-sine, genericitate ale cărei posibilităţi se leagă, chiar dacă într-un mod numai abstract sau contradictoriu, de respectiva genericitate în-sine ; aceste posibilităţi pot fi eliberate la scară socială — desigur, adesea doar într-un mod ideatic — numai prin astfel de acte ale personalităţii. Acte de viaţă care tind subiectiv către dobîndirea personalităţii, dar care fie că se opresc la nivelul patricularităţii, fie că, pentru a depăşi genericitatea în-sine, încearcă să determine apariţia personalităţii în mod direct, fără mijlociri sociale, nu pot duce în general la o dezvoltare reală a personalităţii ; cea de-a doua grupă, adică încercările de depăşire a genericităţii existente prin acte personale poate atinge totuşi uneori forme de personalitate pe care în alte contexte obiectiv-sociale le-am denumit „realizări limitate“. Această posibilitate nu trebuie supraapreciată (cum a făcut, de pildă, Tolstoi), îndeosebi astăzi, deşi relevarea posibilităţii ei nu este lipsită de o anumită importanţă generală. Căci abia în felul acesta este pusă în lumină identitatea identităţii şi a non-identităţii dintre dezvoltarea socială şi cea individuală. În ea se manifestă caracterul social universal al acestui complex : el cuprinde atît fenomenele cotidiene cele mai simple şi mai obişnuite, cît şi complexele sociale superioare, cum sînt obiectivaţiile ideologice. Atunci cînd Goethe spune că „chiar cel mai neînsemnat om poate fi complet“ [97], el desemnează în mod corect caracterul social universal al acestui complex de fenomene, cu toate că modul în care fixează criteriile unei astfel de desăvîrşiri este prea formal şi general.

Ne-am propus să prezentăm numai cele mai importante momente social-ontologice ale depăşirii ideologice

[97] J. W. Goethe. *Maxime şi reflecţii*, Bucureşti, Editura Univers, 1972, p. 23.

a înstrăinării — respectiv dezvoltarea personalității, deși conținutul ei merge mult mai departe decît negarea acestei înstrăinări — și nu am putut nici măcar schița dialectica ei pozitivă și concretă, pe care o vom face în Etică, de aceea prezentarea a fost în mod necesar foarte detaliată, dar totodată abstract-generală. Dacă însă pe această bază aruncăm o privire retrospectivă asupra problemei înstrăinării, vom avea prilejul de a explica unele mișcări ideologice contrare. Goethe, deși a trăit într-o epocă ce nu cunoștea termenul de înstrăinare, a fost preocupat de problema în sine și a văzut clar punctul ei de plecare, respectiv faptul că necesitatea îl determină pe om să acționeze fără să cunoască toate împrejurările praxisului. El vorbește despre acest lucru în aforismele sale: „Omul trebuie să stăruie în credința că neinteligibilul este de înțeles, altminteri n-ar mai cerceta. Inteligibil este orice fapt particular care într-un anumit fel se lasă aplicat. În modul acesta, neinteligibilul poate deveni util“ [98]. Și, în același spirit, ca postulat exprimat poetic, in partea a doua a tragediei *Faust*, el spune: „Imaginația cu zborul ei înalt / Nu istovește numărul comorilor, / Dar infinită-ncredere ne ia, privind / Cu mintea infinitul auriu și de argint“ *. Respingerea concluziilor filozofice, pe care majoritatea oamenilor le trag din această premisă obiectiv insuprimabilă a praxisului, are la Goethe o bază științific-filozofică solidă, și, ca atare, consecințe importante. În legătură cu întemeierea mentală a acestui complex de probleme, menționăm doar faptul că Goethe, ca cercetător al naturii, urmărea să înlocuiască chiar în terminologie expresii statice cum este aceea de „formă“ (Gestalt), care face abstracție de mișcare, prin aceea de „formațiune“ (Bildung), sub acest raport foarte sugestivă, întrucît în ea ceea ce este produs apare într-adevăr ca proces. Referitor la consecințe, menționăm doar faptul că pentru el, ca urmaș spiritual și continuator al lui Spinoza, cele două afecte care apar spontan la majoritatea oamenilor și care le domină viața, teama și speranța sînt „doi dintre cei mai mari dușmani ai omului“, înfățișîndu-le în cortegiul de măști din *Faust* în lanțuri, pentru a face intuitivă tuturor calea de salvare a vieților. Această legătură cu tendințele de eliberare ale existenței umane autentice

[98] *Op. cit.*, p. 146.
* Goethe. *Faust*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955, p. 296 (în traducerea lui Lucian Blaga). — (*N. tr.*).

prezente la Spinoza se relevă în cele mai profunde elemente ale creației sale. Corectivul pe care Spinoza îl aduce antropologiei filozofice grecești, în sensul că dominarea de către om a afectelor sale nu este identică cu dominarea de către rațiune a instinctelor (ceea ce poate fi reificat în transcendent, așa cum s-a și întîmplat în creștinism), ci este dominația afectelor mai puternice asupra celor mai slabe [99], reprezintă desăvîrșirea procesului imanent mundan prin care omul devine de sine stătător. În imaginea lui Goethe asupra omului, acest mod de viață devine — nu programatic, ci de la sine — principiul dominant.

Această atitudine față de problemele practic-centrale ale modului de viață este totodată un atac eficace, frontal împotriva autoreificării omului, despre care am vorbit în detaliu atunci cînd ne-am referit la raporturile ei interne cu înstrăinarea. Să nu uităm că — desigur, fără ca Goethe să folosească termenii de reificare și înstrăinare — punctul ideatic central al „pariului" dintre Faust și Mefistofel este o declarație de război făcută împotriva autoreificării sufletești :

„...Clipei de-i voi zice :
Rămîi, că ești atîta de frumoasă,
Îngăduit îți e atunci în lanțuri să mă fereci,
Atuncea moartea bată-n turn din acioaia
zgomotoasă". *

După toate considerațiile făcute pînă acum, apare clar că „Rămîi, că ești atîta de frumoasă", reprezintă în ultimă instanță expresia unui act care reifică sufletul, apropiindu-se în această privință, numai că la nivel mundan, de mîntuirea creștină, în care cele mai înalte împliniri sufletești ale unui om sînt fixate definitiv într-o stare veșnică. La Goethe nu este vorba cîtuși de puțin de astfel de împliniri de sine, asigurate transcendent. El a recunoscut cu claritate deplină că chiar și o viață pur lumească ascunde ca un mare pericol posibilitățile unei astfel de autofixări, autoreificări, că tocmai respingerea categorică, lipsită de compromisuri a tuturor împlinirilor aparente de acest fel poate deveni premisa dezvoltării reale, permanente a personalității, dezvoltare îngrădită doar de durata vieții. Iată de ce la sfîrșitul tragediei Faust, deși îi adresează clipei dorința „Rămîi, că ești atîta de frumoasă", el nu cedează nimic din principiile sale

---

[99] Spinoza. *Etica,* ed. cit., p. 223.
* Goethe. *Op. cit.,* p. 97. — *(N. tr.)*

referitoare la un mod de viață uman nereificat. Dimpotrivă, viața ca proces (și numai ca proces) dobîndește numai în ultima sa viziune despre viitor un profil social autentic: „Își merită viața, libertatea — acela numai / Ce zilnic și le cucerește neîncetat". Această contradicție aparentă se rezolvă tocmai pe plan social: „Să locuiesc cu liberul popor pe liberă cîmpie", ceea ce înseamnă că procesualitatea vieții personale decurge din socialitatea generală, cu care se și contopește de fapt. Cît de profund și de corect percepe Goethe dependența vieții sale personale, a celor mai de seamă realizări ale ei, de dezvoltarea socială, rezultă din una din ultimele convorbiri cu Eckermann, în care — aparent paradoxal — el consideră insolubilă problema dacă cineva a realizat ceva în mod autonom sau datorită societății timpului său: „De fapt e chiar o prostie să te întrebi dacă un om are ceva de la sine însuși sau de la alții, dacă influența ce o exercită personalitatea lui se manifestă direct sau prin alții. Principalul e *să ai o voință puternică și priceperea și stăruința necesare*. Tot restul e lipsit de importanță"[100]. Nu mai necesită nici un comentariu faptul că în felul acesta orice reificare a subiectivității personale ca „substanță" de sine stătătoare este înlăturată din devenirea reală a personalității.

„Cînd cade purpura, piere și principele", spune Verrina cînd îl ucide pe Fiesco și aceste cuvinte sînt întrutotul valabile pentru raportul dintre reificare și înstrăinare. Desigur, repetăm: nu pe plan gnoseologic, unde cele două pot fi ușor separate, ci în sensul ontologiei praxisului social. Numai cel care, în cadrul acestui praxis, are capacitatea de a înțelege orice tendință către reificare, precum și tăria, curajul de a o birui, își poate sesiza și realiza propria existență umană, urmînd calea socială care duce către aceasta. Printr-o astfel de examinare nepărtinitoare a laturii exterioare și interioare a propriei sale existențe, omul poate sesiza practic că tot ceea ce este în natură, inclusiv propria bază biologică, se găsește permanent în mișcare, într-un proces fără început și sfîrșit, independent de existența sau non-existența sa, de faptul că el este sănătos sau bolnav, are succese sau eșecuri. Această realitate, atît la nivelul detaliilor schimbătoare cît și la acela al totalității ei care rămîne statornică în

[100] Johann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe*, Editura pentru literatură universală, București, 1965, p. 709—710.

schimbare, constituie obiectul praxisului, de la care omul nu se poate aştepta decît la ceea ce el poate da naştere prin propria sa forţă (socială). Acolo unde acţiunile sale sînt eficace în modul cel mai nemijlocit şi mai hotărîtor, existenţa socială este în mod inseparabil nemijlocit o „a doua natură“, indiferentă faţă de om, dar în acelaşi timp un mediu de cultură pentru tot ceea ce se manifestă pozitiv şi negativ în acţiunile sale.

Omul devine personalitate prin dezvoltarea forţelor sociale de producţie, dar totodată această dezvoltare îl poate înstrăina de el însuşi. Iată de ce procesul social şi înstrăinarea umană se întrepătrund în existenţa socială în dublu sens : pe de o parte înstrăinarea decurge din progresul social. Prima ei formă extrem de brutală, sclavagismul, înseamnă totodată un progres din punct de vedere economic, o consecinţă necesară a dezvoltării forţelor de producţie, astfel încît s-ar putea spune că orice perioadă care aduce ceva substanţial nou cheamă la viaţă pe lîngă noi posibilităţi interne şi externe de dezvoltare a personalităţii şi noi forme ale înstrăinării ei. Pe de altă parte, abstracţiile spontane şi cele conştiente ale oamenilor, atît la nivel individual, cît şi colectiv, reprezintă forţe fundamentale ale constituirii — de-a lungul unei evoluţii treptate sau în cadrul răsturnărilor sociale care urmează unor crize — a acelui factor subiectiv care încearcă să opună genericităţii în sine apărută spontan, existenţa pentru-sine care îi corespunde. Această mişcare cuprinde atît evenimentele cotidiene cît şi obiectivaţiile ideologice de cel mai înalt tip, ea fiind tendinţa cea mai invizibilă, şi în acelaşi timp cea mai spectaculară în dezvoltarea omului ca om. Referitor la această dezvoltare, în care socializarea joacă efectiv un rol hotărîtor, trebuie să amintim cerinţa lui Engels de a nu considera drept nulă importanţa faptelor particulare ale individului. Acest adevăr general capătă aici o însemnătate deosebită deoarece înstrăinările şi formele de luptă împotriva acestora au loc în mod preponderent în însăşi viaţa cotidiană. Semnificaţia obiectivaţiilor ideologice superioare este dată, din punct de vedere istoric-universal, tocmai de măsura în care ele — influenţînd pozitiv sau negativ, oferind exemple etc. — pot acţiona asupra comportamentului cotidian al oamenilor. Orice individ venind în contact nemijlocit cu alţi indivizi trebuie să se decidă pentru sau împotriva propriilor sale înstrăinări.

Iată de ce acel fapt fundamental ontologic al conştiinţei — provenit din practică şi care determină pratica —, şi anume dacă omul îşi creează el însuşi viaţa, personalitatea sa în sfera socialităţii sau, dimpotrivă, atribuie unor forţe transcendente puterea de a decide asupra acestui complex de viaţă, joacă un rol hotărîtor.

Din punct de vedere ideologic, acceptarea sau negarea reificărilor produse de cursul dezvoltării sociale rămîne, aşa cum s-a arătat, foarte importantă. Dacă atitudinea critică faţă de acestea este produsă de rezistenţa faţă de propriile înstrăinări sau, invers, produce respectiva atitudine critică, acest lucru diferă foarte mult de la un individ la altul, fără să anuleze însă existenţa practic inseparabilă a celor două tipuri de comportament. Unitatea practică dintre înţelegere şi decizie în viaţa cotidiană rămîne temeiul ontic al oricărei lupte ideologice pentru scuturarea jugului înstrăinării. Iată de ce în opera sa principală, *Capitalul,* Marx sintetizează problema înstrăinării religioase în felul următor : „În general, reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relaţiile din viaţa practică de zi cu zi vor fi relaţii clare şi raţionale între oameni şi între oameni şi natură. Vălul mistic care acoperă procesul vieţii sociale, adică procesul producţiei materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd acesta va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor şi se va afla sub controlul lor conştient şi planic. Pentru aceasta însă este necesară o anumită bază materială a societăţii, adică o serie de condiţii materiale de existenţă, care, la rîndul lor, sînt produsul firesc al unei dezvoltări istorice îndelungate şi anevoioase“ [101].

Aici trebuie subliniat că Marx vorbeşte de viaţa de zi cu zi a oamenilor, aşadar de ceea ce noi desemnăm prin termenul de „viaţă cotidiană“. De asemenea, că el consideră drept premisă firească a suprimării înstrăinării „o dezvoltare istorică îndelungată şi anevoioasă“. Ne aflăm aşadar aici în prezenţa acelor idei ale ontologiei existenţei sociale a lui Marx, la care acesta a ajuns prin depăşirea lui Feuerbach şi a oricărei forme de feuerbachism. De asemenea, de aici reiese că marxismul nu trebuie să nutrească iluzia că marile explicaţii ştiinţifice, discuţiile teoretice ar duce în mod real, adică în viaţă, la depăşirea acestei forme de înstrăinare, nici că transformările so-

---

[101] K. Marx şi F. Engels. *Opere,* vol. 23, ed. cit., p. 94.

ciale ale conştiinţei religioase ar putea avea drept rezultat suprimarea automată a caracterului ei alienat.

Marile linii ale dezvoltării sociale se arată — chiar dacă, desigur, nu într-un mod atît de direct şi definitiv cum cred vulgarizatorii marxismului — în toate fenomenele vieţii publice şi private ale unei epoci. Faptul că epoca noastră este dominată, nu la nivelul unor evenimente cotidiene izolate, ci la nivelul istoriei universale, de contradicţia dintre capitalism şi socialism, se vede de asemenea, foarte limpede, în toate problemele ideologice ale înstrăinării şi ale încercărilor de depăşire a acesteia. Elementul nou din punct de vedere social îl constituie faptul că în prezent, aşa cum vom arăta amănunţit în capitolul următor, numai eforturile orientate către viitor, prin urmare în ultimă instanţă către socialism, pot combate efectiv, real, reificarea şi înstrăinarea. Faptul că chiar şi socialismul actual, în măsura în care nu a lichidat moştenirea perioadei staliniste, poate da naştere unor noi forme de reificare şi înstrăinare sau le poate conserva pe cele vechi, constituie o contradicţie dinamică a existenţei-întocmai-astfel a etapei noastre de dezvoltare. Dimpotrivă, toate tendinţele „conservatoare“ duc în mod necesar, intenţionat sau neintenţionat, la menţinerea formelor existente de reificări şi înstrăinări, la amplificarea acestora sau la apariţia altora noi etc. Acest fapt pe care, desigur, ştiinţa oficială a epocii manipulării îl contestă, se manifestă chiar şi la nivelul actualelor mişcări religioase.

Contradicţia la care ne-am referit, care constituie caracteristica epocii şi care stă în ultimă instanţă, la baza tuturor fenomenelor sociale, are drept urmare faptul că, aşa cum am arătat în repetate rînduri (referindu-ne la sfîrşitul epocii constantiniene, la revenirea teoriei dublului adevăr, etc.), viaţa cotidiană a oamenilor prezintă o rezistenţă pasivă crescîndă faţă de toate încercările de dominare a ei cu ajutorul categoriilor religioase. Faţă de acest fapt se manifestă în prezent două tipuri fundamentale de a reacţiona. Primul îl constituie adaptarea religiei la tendinţele de manipulare teoretice şi practice, „modernizarea“ teologiei pe baza unui neopozitivism drapat religios. Teilhard de Chardin este poate cel mai de seamă reprezentant al acestei orientări. La celălalt pol apare în mod vizibil faptul că renovarea internă a religiei, aşa cum a avut ea loc în trecut, prin apariţia unor

secte a căror credință este integrată mai tîrziu, nu mai poate avea loc decît arareori. Jaspers, care vrea să dea o soluție convenabilă tuturor problemelor religiilor istorice, este suficient de realist pentru a spune despre doctrina celui care este de departe cea mai importantă figură a sectarismului, Kierkegaard, următoarele : „După părerea mea, dacă ar fi adevărată, religia biblică ar fi la sfîrșitul ei“ [102]. Destinul Simonei Weil, care datorită profunzimii credinței și a spiritului ei pătrunzător nu s-a putut decide niciodată să intre în biserica creștină și care, în ciuda vîlvei pe care scrierile ei au făcut-o inițial, n-a exercitat nici un fel de influență durabilă, confirmă această afirmație a lui Jaspers.

Există, desigur, puncte de vedere religios-filozofice, ca și teologice, care par să întrevadă caracteristica epocii, și anume că o mișcare religioasă vie este posibilă numai pe baza unei cotituri sociale spre stînga, prin inserarea unor idei socialiste în perspectiva religioasă. De la „Thomas Münzer“ al lui Bloch, de la Tillich din anii 20, astfel de atitudini se ivesc tot mereu. Desigur, acolo unde ele sînt într-adevăr consecvente, ajungînd pînă la a susține că separarea vieții de interpretările ei religioase trebuie raportată la divinitatea însăși, rezultatul eforturilor de a reforma radical religia este suprimarea acesteia înseși. Astfel, episcopul englez Robinson citează următoarele considerații ale lui Bonnhöffer, cu care este de acord : „Omul a învățat ca în toate problemele importante să o scoată la capăt singur, fără a face apel la ajutorul «ipotezei de lucru : Dumnezeu». În problemele științifice, artistice și chiar etice acest lucru a devenit ceva de la sine înțeles, de care nu mai îndrăznește să se atingă nimeni ; de aproximativ 100 de ani însă, acest fapt este valabil tot mai mult și în ce privește problemele religioase ; se vede că totul merge și fără «Dumnezeu», și anume la fel de bine ca și înainte... Deși această capitulare s-a produs în toate problemele lumești, rămîn așa-numitele «întrebări ultime» — moarte, vinovăție — la care numai «Dumnezeu» poate da răspuns ; acesta este motivul pentru care omul are nevoie de Dumnezeu, de biserică și de preot. Noi trăim așadar într-o oarecare măsură din aceste așa-numite probleme ultime ale oamenilor. Dar ce se

---

[102] K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologiesierung.* În K. Jaspers, R. Bultmann : *Die Frage der Entmythologisierung,* / R. Piper, München, 1954, p. 36.

va întîmpla cînd, într-o zi, ele nu vor mai exista ca atare, respectiv atunci cînd, la aceste întrebări se va putea răspunde și fără Dumnezeu ?..." [103] Odată cu „moartea lui Dumnezeu", în lumea filozofică a pătruns, de la Nietzsche pînă la existențialism, un ateism religios care nu obligă la nimic ; dar în jurul Dumnezeului mort cu greu se va putea înfiripa o mișcare sectară, influentă din punct de vedere religios. Bisericile se adaptează în mare măsură politic, sub forța manipulării, la noua stare a cotidianului uman. Dar o reînnoire a sentimentelor religioase pe măsura epocii nu mai poate fi realizată nici de către cei mai onești și mai consecvenți întemeietori de secte [104].

Astfel de tendințe nu trebuie nici supraevaluate, nici desconsiderate. Sesizarea dimensiunii efectelor pe care le exercită astfel de ideologii în cadrul societății existente ne ferește de supraestimarea lor. Ele sînt reprezentate de grupuri mici, adesea doar de indivizi care nu exercită o influență de masă. Numărul acestora este limitat datorită manipulării, a fixării oamenilor la nivelul particularității lor, particularitate care cuprinde atît valorizările vehiculate în sfera consumului și a serviciilor, cît și ideologiile dominante : faptul că această fixare definitivă a particularității are loc prin sloganuri propagandistice sau, dimpotrivă, prin opere artistice foarte apreciate, care servindu-se de o credință (sau de lipsa de credință) și dînd expresie unor înclinații sexuale sadice sau masochiste proslăvesc particularitatea înstrăinată ca ceva ineluctabil, insuprimabil, nu reprezintă ceva hotărîtor. Particularitatea înstrăinată ca urmare a manipulării pare prin urmare să dețină în zilele noastre o poziție puternică, existînd în proporție de masă. Cu toate acestea, înțelegerea cauzei neputinței opoziției venite din partea unor secte autentice ne ferește de asemenea de o subapreciere a acestor tendințe. Ea ne arată că drumul către depășirea reală, ideologic veridică a reificării și înstrăinării este astăzi mai ușor de străbătut decît înainte. Cu cît forța internă de autoreînnoire ideologică a religiilor este mai mică cu atît mai mari sînt șansele — subliniem

---

[103] J. A. T. Robinson, *Gott ist anders*, München, 1964, p. 44—45.

[104] Desigur, aceasta nu înseamnă că tendințele spre reformă care apar în situația de ansamblu, cum este dreptul de a divorța, căsătoriile mixte, desființarea celibatului etc. ar fi indiferente din punct de vedere social. Atitudinile față de ele nu afectează însă cu nimic această bază, întrucît ele au loc pe plan politic.

din nou, în perspectivă — ca un număr tot mai mare de oameni să ajungă la înţelegerea faptului că în cadrul necesităţii sociale (sub ameninţarea pieirii), procesul vieţii lor este în ultimă instanţă propria lor operă, că depinde de ei înşişi să ducă o viaţă reificată şi înstrăinată sau, prin propriile lor fapte, să-şi dezvolte o personalitate autentică. Înţelegerea acestei structuri ontologice a existenţei sociale a oamenilor, care neagă orice transcendenţă sau reificare ce dă naştere unei transcendenţe este însă lipsită de conţinut dacă nu este urmată de luarea hotărîtă a unei poziţii active, personale faţă de consecinţele ce decurg de aici pentru om. Pe de altă parte, orice decizie în sensul autoeliberării este oarbă dacă nu se întemeiază pe o astfel de înţelegere. Reificarea şi înstrăinarea au poate azi o forţă pe care nu au avut-o niciodată înainte. Totuşi, din punct de vedere ideologic, ele nu au fost niciodată atît de lipsite de conţinut, atît de goale, atît de puţin atrăgătoare. Aşadar, din punct de vedere social, există perspectiva unui proces de eliberare de acestea, chiar dacă îndelungat şi plin de contradicţii şi chiar de regrese. A nu-l vedea înseamnă a da dovadă de miopie, după cum speranţa că el ar putea fi realizat imediat prin cîteva „happening-uri" este o iluzie.

3. Baza obiectivă a înstrăinării şi a suprimării ei. Forma actuală a înstrăinării

Am analizat în detaliu formele ideologice ale înstrăinării, în măsura în care acest lucru a fost posibil în cadrul unei ontologii generale. Am început analiza noastră cu aceste forme, deoarece, aşa cum s-a văzut din consideraţiile noastre, orice înstrăinare — chiar dacă ea este determinată în mare măsură economic — nu se poate dezvolta corespunzător, nu poate fi înţeleasă teoretic adecvat şi nu poate fi depăşită în mod practic efectiv fără mijlocirea formelor ideologice. Acest caracter de neeludat al mijlocirii ideologice nu înseamnă însă cîtuşi de puţin că înstrăinarea ar putea fi tratată într-un context oarecare ca fenomen pur ideologic ; acolo unde se iveşte această aparenţă este vorba întotdeauna de nesesizarea fundamentului obiectiv economic al unor astfel de procese care doar în aparenţă au un curs pur ideologic.

Amintim aici oarecum cu caracter introductiv, definiția generală pe care Marx a dat-o ideologiei, conform căreia aceasta reprezintă instrumentul prin care conflictele dintre oameni, care rezultă din dezvoltarea economică contradictorie, sînt rezolvate corespunzător, în conformitate cu interesele acestora. Așadar, nu este vorba niciodată de la bun început de separarea netă a unor sfere, ci de procese de interacțiune foarte complicate, în cadrul cărora existența socială determinată în mod primordial economic îi face pe oameni să-și rezolve cu ajutorul ideologiei conflictele care rezultă de aici. Conținutul, tipul, intensitatea etc. unor astfel de procese de soluționare prezintă o dublă fizionomie socială : ele fie că reglementează doar viața personală a indivizilor, caz în care fundamentele economice ale conflictelor continuă să existe și să acționeze obiectiv, schimbarea realizîndu-se așadar doar la nivelul reacțiilor indivizilor față de acestea, fie că, din integrarea socială a unor revolte individuale iau naștere mișcări de masă care sînt suficient de puternice pentru a impune modificarea fundamentelor economice ale respectivelor înstrăinări. După toate considerațiile de pînă acum, este clar că primul tip de comportament reprezintă, din punct de vedere social, o pregătire atît subiectivă cît și obiectivă în vederea celui de al doilea. Contradicțiile din cadrul praxisului cotidian personal-subiectiv, nemijlocit, nu trebuie așadar niciodată absolutizate anistoric. Astfel, iluminișiti secolului al XVIII-lea, prin lupta împotriva înstrăinărilor feudal absolutiste, au fost precursorii sociali ai revoluției franceze ; faptul că majoritatea lor respingeau teoretic revoluția ca mijloc pentru distrugerea unor astfel de înstrăinări, nu afectează cu nimic acest raport social obiectiv.

Pentru a examina mai îndeaproape din punct de vedere existențial-social structura esențială a acestui fundament economic al înstrăinării, este necesar mai întîi să înlăturăm cîteva prejudecăți foarte răspîndite. Să începem cu cea a pretinsei opoziții dintre economie și violență, de unde este dedusă concluzia greșită că economia și-ar fi putut juca rolul fundamental, într-o formă „pură", în societățile anterioare, precum și în cea prezentă, cu totul independent de violență și de folosirea acesteia. Desigur, la nivelul gîndirii abstracte poate fi dezvoltat într-un mod necontradictoriu conceptul economicului pur, mai mult, elaborarea acestuia prezintă o importanță ho-

tărîtoare pentru teorie, întrucît numai în felul acesta pot fi puse clar în lumină forțele determinante esențiale ale unei formațiuni sau ale unei perioade a acesteia. Dar posibilitatea reală a unei astfel de analize și generalizări nu înseamnă nicidecum că ar fi existat vreodată o societate împărțită în clase, în care principiile economice care o guvernau să fi fost realizate prin pura lor dialectică internă, fără folosirea violenței. Chiar și cazul-limită, foarte important din punct de vedere metodologic, al distincției teoretice dintre „acumularea primitivă" și economia capitalistă însăși care a apărut din dezvoltarea celei dintîi, este caracterizat de Marx într-un mod teoretic-istoric foarte exact în felul următor : „...constrîngerea tacită a relațiilor economice pecetluiește dominația capitalului asupra muncitorului. E drept că se mai face uz de constrîngerea nemijlocită, extraeconomică, dar numai în mod excepțional. Atunci cînd lucrurile decurg normal, muncitorul poate fi lăsat în voia «legilor, naturale ale producției», adică a dependenței sale față de capital, izvorîte chiar din condițiile de producție, garantate și eternizate de ele"[105]. Adevărul ontologic că în domeniul existenței sociale necesitatea nu are niciodată un caracter spontan-automat ca în natură, ci se impune ca factor determinant al deciziilor teleologice ale oamenilor în forma sancțiunii existențiale a „amenințării cu pieirea" se relevă aici în două moduri : în primul rînd necesitatea economică pură a economiei capitaliste apare ca „constrîngere tacită", muncitorul putînd fi lăsat în voia acesteia în cazul în care „lucrurile decurg normal", în al doilea rînd, „constrîngerea nemijlocită, extraeconomică" nu este exclusă în mod absolut nici pentru această stare normală, ci ea este considerată ca ceva la care se recurge „în mod excepțional". Așadar, Marx, distingînd două perioade tocmai din perspectiva necesității recurgerii nemijlocite la violență, pune în evidență întrepătrunderea insuprimabilă pe plan existențial dintre economie și folosirea violenței în orice societate premergătoare comunismului.

Bineînțeles, în formele precapitaliste de societate conlucrarea internă necesară dintre acestea a fost și mai strînsă, în conformitate cu esența respectivelor structuri economice. Fără a mai vorbi de sclavagism, să ne referim doar la economia bazată pe renta funciară. Făcînd analiza economică a rentei în muncă, Marx relevă ca fapt

[105] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 741—742.

esențial următoarele : „În aceste condiții supramunca pentru proprietarul funciar nominal poate fi estorcată numai prin constrîngere extraeconomică, indiferent de forma acestei constrîngeri“ [106]. La fel stau lucrurile în ce privește cealaltă prejudecată extremă, referitoare la apariția și funcționarea formațiunilor economice în care, în cazul anumitor fenomene, se ivește aparența (ce atrage după sine teorii greșite) priorității folosirii violenței în raport cu economia „pură“, cu toate că și aici este vorba de interacțiunea celor două complexe componente ale dezvoltării sociale, inseparabile la nivelul realității. În *Introducerea*, atît de importantă din punct de vedere teoretic, la prima mare schiță a sistemului economic, Marx analizează diferitele posibilități care pot apare în mod real în cazul unei cuceriri, arătînd pe baza unui caz-limită, aparent extrem, caracterul inseparabil al acestor componente în interacțiunea lor reală : „În toate cazurile de cucerire pot exista trei posibilități. Poporul cuceritor impune poporului cucerit propriul său mod de producție (de pildă englezii în secolul acesta în Irlanda și, în parte, în India) ; sau menține vechiul mod de producție și se mulțumește cu un tribut (de pildă turcii și romanii) ; sau se produce o interacțiune din care ia naștere un nou mod de producție, o sinteză (ca în cazul cuceririlor germanice în unele țări). În toate cazurile, determinant pentru repartiția nouă care se statornicește este modul de producție, fie cel al poporului cuceritor, fie cel al poporului cucerit, fie cel rezultat din îmbinarea ambelor moduri de producție. Deși această repartiție apare ca o premisă pentru noua perioadă de producție, în realitate însă este ea însăși un produs al producției, și nu numai al producției istorice în general, ci al unei producții istorice bine determinate“ [107].

Din această viziune universală decurge o altă consecință, și anume inserarea complexului războiului — aparent polul opus al economiei „pure“ — în conexiunea generală a procesului social (economic) de reproducție a umanității. Lupta pentru existență care culminează în război nu este doar premisa și consecința dezvoltării economice a diferitelor forme de societate. Marx se re-

---

[106] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 25, partea a II-a, ed. cit., p. 329.

[107] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 30—31.

feră pe bună dreptate la faptul că tocmai categoriile specifice ale economiei se pot realiza în organizarea războiului într-o formă pură mai devreme decît în sfera economică propriu-zisă a vieții. În aceeași *Introducere*, Marx prezintă principiile de bază ale acestei conexiuni după cum urmează: „*Războiul* a generat înaintea păcii forme mai dezvoltate; modul în care anumite relații economice, cum ar fi munca salariată, folosirea mașinilor etc., s-au dezvoltat datorită războiului și în cadrul armatelor etc. înainte de a se fi dezvoltat în sînul societății civile. Raportul dintre forțele de producție și relațiile de schimb apare și el deosebit de clar în armată" [108]. Importanța metodologică, forța de explicație istorică a acestor observații este considerabilă, îndeosebi pentru faza actuală a capitalismului, deoarece tendințele economice ale capitalismului monopolist, tot mai manipulat, se manifestă poate în forma cea mai pregnantă tocmai în industria de război, precum și în ducerea războiului. Asupra anumitor aspecte ale acestui complex vom reveni în alte contexte. Aici a fost posibil și necesar să indicăm doar în principiu interacțiunea indestructibilă, conlucrarea inextricabilă dintre economie și violență. De aceea, în considerațiile care vor urma, vom vorbi numai despre complexul de reproducție obiectiv al societății în totalitatea ei și nu vom mai aborda diferențierile ei în funcție de raportul cantitativ dintre violență și economie.

Retragerea granițelor naturii, socializarea crescîndă a societății atrage după sine schimbări calitative, dinamice la nivelul structurii acesteia, schimbări de care ne vom ocupa aici pe scurt, cel puțin în ce privește trăsăturile lor generale. Atunci cînd am abordat acest complex de probleme, am arătat marea cotitură pe care apariția capitalismului a determinat-o în dezvoltarea societății. Am subliniat atunci baza economică a acestei deosebiri, și anume faptul că atît societatea antică cît și cea medievală au atins trepte de dezvoltare optim în care (și numai aici) modul de producție se afla în concordanță cu structura socială, cu repartiția, în sensul dat de Marx acestui termen, ceea ce a avut drept urmare faptul că dezvoltarea în continuare a forțelor de producție a dus în mod necesar la distrugerea societății înseși, pentru că dezvoltarea punea acestor societăți probleme în principiu de nerezolvat, ducîndu-le astfel

---

108 *Ibidem*, p. 42.

într-o fundătură. Tipul superior de socializare care caracterizează din punct de vedere economic capitalismul face să dispară orice fel de limită a dezvoltării economice, astfel încît aceasta pare să fi dobîndit un caracter absolut nelimitat. Acest complex de probleme ne interesează aici numai din punctul de vedere al fundamentelor obiective ale înstrăinării. Or, aici iese în evidență o diferență, pe care am arătat-o mai înainte, între cele două tipuri de societate : în timp ce în formațiunile care nu dispun de posibilități nelimitate ale dezvoltării, unei părți a indivizilor, cel puțin în primele stadii, par să i se deschidă căi pentru a se sustrage înstrăinării generale, în primul rînd celei care ia naștere prin înstrăinarea altor oameni, în societățile mai dezvoltate acest lucru este cu totul exclus ; înstrăinării celor exploatați îi corespunde la celălalt pol înstrăinarea exploatatorilor. Engels descrie în *Anti-Dühring* acest fenomen într-un mod lipsit de echivoc, punîndu-l în legătură cu dezvoltarea diviziunii sociale a muncii : „Și nu numai muncitorii, dar și clasele care îi exploatează pe muncitori direct sau indirect sînt înrobite prin intermediul diviziunii muncii de către instrumentul activității lor : burghezul obtuz e sclavul propriului său capital și al propriei sale goane după profit, juristul e robul noțiunilor sale juridice osificate care îl stăpînesc ca o putere de sine stătătoare ; «păturile culte» în genere sînt sclavii variatelor forme de mărginire locală și de mentalitate unilaterală, ai propriei lor miopii fizice și intelectuale, ai mutilării lor ca urmare a unei instruiri croite în vederea unei anumite specializări și a însăși încătușării pe viață de această specializare, chiar și atunci cînd această specializare constă pur și simplu în a nu face nimic“ [109].

Într-un mod și mai profund și mai general fusese formulată această problemă, cu cîteva decenii înainte, de către Marx în *Sfînta familie* : „Clasa posedantă și clasa proletariatului reprezintă aceeași înstrăinare de sine a omului. Dar prima clasă se simte satisfăcută și afirmată în această înstrăinare de sine, ea vede în înstrăinare *propria ei putere* și posedă în ea *aparența* unei existențe umane ; cea de-a doua se simte anihilată în această înstrăinare și vede în ea propria ei neputință și realitatea unei existențe inumane“ [110]. Prin urmare, în societățile dezvoltate înstrăinarea este un fenomen social universal care domină în

---

[109] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 288.
[110] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 2, ed. cit., p. 39.

aceeaşi măsură pe asupritori şi asupriţi, pe exploatatori şi pe exploataţi. Posibilitatea unor realizări de excepţie limitate, adică posibilităţile pur individuale de a scăpa înstrăinării sînt în capitalism în principiu mult mai reduse.

Desigur, acest lucru nu se referă la atitudinea individuală (ideologică) faţă de înstrăinarea proprie, personală, despre care a fost vorba în capitolul precedent. Importanţa acestora nu trebuie complet anulată şi trebuie spus că cea mai consecventă, cea mai eroică luptă de acest fel nu influenţează formele de înstrăinare sociale fundamentale din planul existenţei. În lupta împotriva înstrăinării, praxisul social real are prioritate absolută. Acest lucru trebuie subliniat în mod deosebit, el fiind situat de Marx în centrul polemicii sale cu Feuerbach, întrucît atunci existau importante curente idealiste care dezvăluiau doar latura pur contemplativă, spirituală a înstrăinării. Scrierile din tinereţe ale lui Marx, care au revoluţionat în acest sens însăşi filozofia, vizau aşadar în primul rînd praxisul real, atît social cît şi politic : „Dar pentru că aceste autoexteriorizări *practice* ale masei există în lumea reală într-un mod exterior, ea este silită să le combată de asemenea *într-un mod exterior*. Ea nu trebuie cu nici un preţ să considere aceste produse ale autoînstrăinării sale numai ca pe nişte fantasmagorii *ideale*, ca pe nişte *exteriorizări ale conştiinţei de sine* şi vrea să nimicească înstrăinarea *materială* printr-o acţiune *spiritualistă* pur *interioară*... Dar pentru a te ridica nu este de ajuns să faci acest lucru *în gînd* şi să laşi ca deasupra capului tău *real* şi *perceptibil* să atîrne jugul *real* şi *perceptibil* care nu poate fi doborît cu ajutorul ideilor“ [111]. Această prioritate a praxisului social este atît de puternică, încît ea — desigur pînă la un anumit punct, aşa cum am văzut şi vom mai vedea în continuare — în cazul realizării sale hotărîte, îl poate smulge pe individ, într-un mod individual-ideologic, din înstrăinarea sa, chiar şi atunci cînd acţiunile acestuia se îndreaptă în mod conştient exclusiv împotriva structurilor sociale depăşite din punct de vedere obiectiv, urmărind lichidarea înstrăinărilor obiective numai prin intermediul distrugerii acestor structuri. În *Manuscrisele economico-filozofice*, Marx vorbeşte de pildă pe bună dreptate despre modul în care munca din sistemul economic capitalist propriu epocii sale îl înstrăinează pe muncitor de produ-

---

[111] *Ibidem*, p. 92.

sele muncii sale, face ca aceasta să devină un mijloc coercitiv, dgeradîndu-l şi dezumanizîndu-l într-o aşa măsură încît acesta „se mai simte acţionînd liber doar în funcţiile sale animalice“[112]. Faptul că muncitorii s-au ridicat cu timpul în mod necesar împotriva acestei stări de lucruri este ceva de la sine înţeles. Iar datorită caracterului de masă al acestei situaţii, era deopotrivă firesc ca revolta să ia, în general, nu numai forme colective, ci şi forme organizatorice şi ideologice tot mai dezvoltate, mai perfecţionate, astfel încît muncitorii, care iniţial formau doar o clasă în-sine („clasă faţă de capital“) au devenit treptat o „clasă pentru-sine însăşi“[113]. În ce măsură aspiraţia de a distruge bazele economice ale înstrăinării sau cel puţin — ca scop al unei etape în această luptă seculară — de a reduce consecinţele ei nemijlocite asupra existenţei materiale a muncitorilor (timp de muncă, salariu, condiţii de muncă etc.) era legată conştient de suprimarea înstrăinărilor, nu părea să fie o problemă nemijlocit hotărîtoare.

Repetăm şi aici că înstrăinarea nu trebuie tratată niciodată ca un fenomen de sine stătător sau ca fenomen nemijlocit, central în viaţa socială a oamenilor. În toate condiţiile, ea a rezultat din structura economică de ansamblu a respectivei societăţi, s-a dezvoltat într-un mod inseparabil odată cu aceasta, neputînd fi desprinsă de respectiva treaptă de dezvoltare a forţelor de producţie, de nivelul relaţiilor de producţie. (Cînd se încearcă separarea înstrăinării de bazele ei economico-sociale, ceea ce reprezintă o tendinţă dominantă în filozofia epocii noastre, se ajunge inevitabil la deformarea ei.) Prin urmare, din punct de vedere practic este foarte posibil ca un mod de înstrăinare să fie distrus social fără ca această distrugere să fi fost în intenţia actelor prin care acest lucru s-a realizat într-un mod practic-real. Existenţa obiectivă, determinată economic-social a înstrăinării merge atît de departe încît dispariţia unei forme de înstrăinare şi înlocuirea ei cu alta, adesea de un cu totul alt tip, care are loc în momentul schimbării bazei reale, se produce fără a da naştere unei zguduiri obiective sau subiective, prin urmare în cadrul unui proces pur de evoluţie. Riesmann descrie de pildă, în esenţă foarte corect, transformarea conştiinţei unor pături sociale din Statele Unite care, aşa cum am

[112] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe*, ed. cit., p. 554.
[113] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 177.

schițat în capitolul precedent, își întemeiau morala pe bunăstarea lor crescîndă ca „certitudo salutis", pentru ca acum să fie dominate de consumul de prestigiu [114].

Chiar dacă atari constatări de fapte sînt cît se poate de corecte, nu trebuie să tragem din ele concluzii unilaterale de tip opus, cum sînt cele proprii concepțiilor pur subiective asupra înstrăinării și asupra depășirii acesteia, conform cărora dialectica pur imanentă a dezvoltării economice ar duce în mod automat la suprimarea nu numai a anumitor tipuri particulare de înstrăinare, dar, în ultimă instanță, a înstrăinării înseși. Împotriva acestor iluzii ale „economismului" — care, desigur, nu a existat și nu există numai printre marxiștii oportuniști, deveniți mai tîrziu dogmatici, ci, dimpotrivă, și printre cei care odinioară și-au închipuit că „salvarea" lumii, libertatea generală s-ar realiza odată cu liberul schimb, iar în prezent nutresc speranța că manipularea atotputernică, deplină (unde este posibil, dirijată chiar cibernetic) ar constitui soluția tuturor conflictelor posibile ale vieții umane — trebuie reamintită una din constatările noastre anterioare, subliniată adesea, și anume că deși necesitatea internă proprie dezvoltării economiei reduce tot mai mult timpul socialmente necesar reproducerii existenței umane, contribuind tot mai mult la retragerea granițelor naturii și amplificînd continuu, atît extensiv cît și intensiv, socialitatea societății, ba chiar ducînd la dezvoltarea diferitelor capacități umane, toate acestea nu pot produce pentru specia umană, după cum am mai reamintit, decît un spațiu de acțiune posibil pentru genericitatea pentru-sine, spațiu desigur indispensabil, de neeludat, real. Dar, în concepția lui Marx, această genericitate pentru-sine nu este un rezultat mecanic, apărut într-un mod imperios, spotan în urma dezvoltării economice. Pe plan social, aceasta înseamnă că orice mișcare care încearcă să împingă mai departe, pe o treaptă mai înaltă această tendință — indiferent dacă prin evoluție sau prin revoluție — nu poate și nici nu trebuie să se bazeze pe simpla dezvoltare economică, de la sine, ci să mobilizeze și alte tipuri de activitate socială. Cînd Marx, în *Mizeria filozofiei,* chiar în pasajul citat, vorbește despre dezvoltarea proletariatului ca o clasă pentru-sine, el adaugă : „Iar lupta dintre clase este o luptă politică" [115].

---

[114] Terminologia diferită, psihologizantă folosită de Riesmann nu afectează decît prea puțin justețea observațiilor sale.

[115] K. Marx și F. Engels. *Op. cit.*, p. 178.

Interesul nostru se îndreaptă aici în primul rînd asupra înstrăinării, deoarece știm că ea, nefiind un fenomen social izolat, nu poate fi tratată izolat nici pe plan conceptual și, ca atare, nu putem examina în mod adecvat bazele obiective ale apariției și dispariției înstrăinării, fără a arunca măcar o privire asupra modului în care celelalte activități, care au încetat să fie spontan economice, pot acționa asupra fundamentelor ei obiective. Mai precis, aici este vorba înainte de toate de sindicate și de partidele politice. Necesitatea apariției sindicatelor și efectul puternic, profund al activității lor au temeiuri economice obiective pe care Marx le-a descris cu exactitate. În opoziție cu aparența de la începuturile capitalismului, de la care, de pildă, Lassalle a ajuns la concluzia complet falsă a unei „legi de aramă a salariului", Marx arată că din esența specifică a mărfii forța de muncă decurge un caracter specific al determinării ei practice în viața economică reală. Legitatea economică care domină aici este descrisă de Marx în felul următor : caracterul general al schimbului de mărfuri nu ar pune în sine nici un fel de limite zilei de muncă, supramuncii. Desigur, „natura specifică a mărfii vîndute implică o limită a consumării ei de către cumpărător, și muncitorul își apără dreptul său de vînzător atunci cînd vrea să limiteze ziua de muncă la o anumită mărime normală. Aici avem deci o antinomie : drept contra drept, ambele în aceeași măsură consacrate prin legea schimbului de mărfuri. Între drepturi egale decide forța" [116]. Prin urmare, din punct de vedere economic, determinarea prețului acestei mărfi se bazează — presupunînd un stadiu avansat al capitalismului — pe folosirea violenței, care, desigur, în anumite condiții, poate fi și latentă. Considerațiile noastre anterioare asupra violenței ca „potență economică" [117] primesc aici o nouă confirmare. Capitalismul care odată cu încheierea acumulării primitive a depășit, în principiu, stadiul predominării violenței extraeconomice, și funcționează normal, conform propriilor sale legi economice, este constrîns astfel să recunoască ca legitimă, la început *de facto* iar apoi și *de jure*, forța care i se opune zilnic. Acest moment marchează începutul activității sociale a sindicatelor, care prin unirea sistematică a tuturor opozițiilor individuale împotriva capitalismului, constituie unul din-

---

[116] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 246.
[117] *Op. cit.*, p. 755.

tre factorii subiectivi ce limitează puterea acestuia. Desigur, nu este cazul să analizăm aici această activitate. Important este doar să se înţeleagă bine că o astfel de mişcare, care în existenţa ei nemijlocită pare o mostră de organizare conştientă în vederea atingerii unui scop, reprezintă în realitatea ei socială un proces de integrare, care porneşte de la reacţiile individuale, spontane faţă de propria existenţă economică şi se contopeşte cu acţiunile care vizează reglementarea conştientă a întregii societăţi. Desigur, în acest punct culminant al generalizării, se produce transformarea ei în mişcare politică. Marx descrie acest proces în felul următor : „dacă într-o fabrică sau într-o ramură oarecare se face încercarea de a smulge prin greve etc. de la capitaliştii respectivi o reducere a timpului de muncă, aceasta este o mişcare pur economică ; dimpotrivă, mişcarea prin care se urmăreşte să se determine promulgarea *legii* cu privire la ziua de muncă de 8 ore etc. este o mişcare *politică*. În felul acesta, din mişcările economice dispersate ale muncitorilor ia naştere pretutindeni o mişcare *politică*, adică o mişcare a *clasei* care urmăreşte să-şi impună interesele într-o formă generală, într-o formă în care forţa coercitivă se aplică întregii societăţii“ [118].

Geneza social-umană a acestor procese prezintă pentru tînărul Lenin un interes major în prima sa mare încercare de a determina specificul activităţilor umane care revoluţionează (sau cel puţin care transformă) societatea. El porneşte tot de la reacţiile spontane ale clasei muncitoare faţă de capitalism, pe care însă le examinează în evoluţia lor istorică, constatînd o anumită relativizare a conştiinţei acestora ; ducînd la capăt aceste generalizări istorice, el ajunge la concluzia că spontaneitatea în general este *„forma embrionară* a conştiinţei“ [119]. În felul acesta este surprinsă o tendinţă ontologică extrem de importantă a dinamicii acestui complex de activizare : opoziţia spontan-conştient îşi pierde rigiditatea gnoseologică şi psihologică. Fără a suprima opoziţia dintre ele, Lenin sesizează aici un proces care, ca reacţie faţă de evenimentele economice, politice şi sociale, se desfăşoară în mod normal în mintea oamenilor, îndeosebi atunci cînd ei se unesc în

[118] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 33, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 306.
[119] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 6, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 28.

vederea unei acțiuni. Însăși problema dacă astfel de asocieri se limitează la o anumită acțiune particulară sau se consolidează sub forma organizațiilor, stă în strînsă legătură cu acest caracter procesual. Am înțelege însă cu totul greșit semnificația acestei stări de lucruri, ba chiar am denatura-o, dacă am absolutiza procesul, reprezentîndu-ni-l ca pe un drum unic, necesar, linear, care ar duce de la spontaneitatea nemijlocită la conștiința politică. În opoziție cu aceste simplificări mecanice, Lenin a recunoscut în mod clar că această „formă embrionară" a conștiinței, determinată de faptele și procesele economice, interferează neîntrerupt la nivelul realității sociale cu conștientizarea, că pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare ea poate deveni o conștiință politică al cărei nivel, capacitate de sinteză social-politică etc., deși nu depășesc cîtuși de puțin nivelul obiectiv a ceea ce a fost dobîndit în mod spontan, îl fixează și ordonează pe acesta într-un mod politic-conștient. Polemizînd cu „economismul", pe atunci la modă, Lenin arată că transpunerea spontană a mișcărilor spontane în lozinci politice era în principiu cît se poate de posibilă, că în felul acesta putea lua naștere neîndoielnic un anume tip de politică ; desigur, este vorba de o politică avînd un caracter pur sindical, adică scopuri și conținuturi spontan economice, care adaptează activitatea proletariatului la status-quo-ul burghez, nepermițînd ideologic ca în rezolvarea conflictelor mișcarea muncitorească să depășească poziția pe care o avea în momentul respectiv burghezia [120]. Cunoașterea dialecticii reale prezente aici este întregită și desăvîrșită prin înțelegerea faptului că, în ciuda caracterului procesual spontan al dezvoltării opoziției muncitorilor de la nivelul unei rezistențe spontan-individuale, trecînd prin luptele economice colective, de asemenea spontane, pînă la formele politice de gîndire și organizare, acest proces poate ajunge pe o treaptă adecvată lui din punct de vedere existențial numai printr-un salt. Conținutul acestui salt este caracterizat de Lenin astfel : „Conștiința politică de clasă nu poate fi adusă muncitorului *decît din afară*, adică din afara luptei economice, din afara sferei relațiilor dintre muncitori și patroni. Singurul domeniu din care se pot sorbi cunoștințe politice este domeniul relațiilor *tuturor* claselor și păturilor cu

---

[120] *Op. cit.*, p. 31.

statul și guvernul, domeniul relațiilor dintre *toate* clasele“ [121].

Cu acest „din afară“ apare acea dublă semnificație hotărîtoare, insuprimabilă, a activității ideologice concret-sociale. Considerațiile lui Lenin, precum și întreaga sa practică, constituie un adevărat punct de cotitură ; abia la acest nivel activitatea socială se orientează în mod concret în direcția transformării radicale a realității. O politică proletară în sensul acestui „din afară“ nu se mulțumește niciodată cu transformarea reală a respectivei genericități în-sine. Desigur, aceasta constituie punctul de plecare indispensabil al oricărei acțiuni, îndeosebi a celei revoluționare. Acțiunea revoluționară se îndreaptă însă de asemenea, conform esenței, spre realizarea spațiului de acțiune a posibilității — al genericității pentru-sine. Acest lucru rezultă în modul cel mai clar din considerațiile lui Lenin și a fost confirmat în 1905 și 1907. Totuși, evenimentele ulterioare au arătat că și aici, ca pretutindeni în existența socială, nu este vorba de o necesitate rigidă, lineară, ci de un lanț de alternative, în cazul cărora o posibilitate reală a acțiunii o constituie replierea mișcării, care în esența ei țintește mai sus, adică simpla reproducere modificată, a genericității în-sine (chiar dacă fundamentările ei ideologice conțin referiri teoretice sau pur verbale la existența pentru-sine).

În felul acesta, atît la Marx cît și la Lenin, dezvoltarea factorului subiectiv din acțiuni individuale care împing societatea înainte apare în dialectica ei reală. Raportată la problema care constituie obiectul considerațiilor noastre, la înstrăinare, putem spune că această dialectică prezintă întotdeauna tendințe active în direcția suprimării ei. Bineînțeles, aceste tendințe nu constituie niciodată conținutul central al unor atari acte, tot așa cum dezvoltarea economică elimină anumite forme de înstrăinare existente, fără ca acest lucru să constituie obiectul ei direct. Desigur, aici se impune deosebirea că o activitate socială care nu tinde doar către suprimarea sau transformarea instituțiilor depășite, ci are în vedere totodată, în cadrul totalității praxisului, implicațiile degradante pentru om ale acestora, cu alte cuvinte formele de înstrăinare corespunzătoare, trebuie să fie în mod necesar — chiar din punct de vedere strict practic — mai eficiente, în toate dome-

[121] *Op. cit.*, p. 76.

niile, decît activitatea care se limitează din capul locului la o reformă pur instituţională, în cadrul sistemului dominant într-un moment istoric, care, prin urmare, nu tinde către depăşirea nivelului genericităţii în-sine. Experienţele revoluţiilor arată că prezenţa unor intenţii generale de un înalt nivel ideologic conduce la realizarea mai consecventă a scopurilor reformelor instituţionale. Prin urmare, constatînd din nou că suprimarea înstrăinării înseşi în praxisul social-revoluţionar trebuie să rămînă un fel de produs secundar, acest produs secundar constituie totuşi un factor codeterminant, în sens pozitiv, în ce priveşte gradul de eficienţă al acestor activităţi. Fireşte, aici este vorba în primul rînd de activităţile făţiş revoluţionare, care pot fi considerate politice pornind de la conţinutul lor social. Dar chiar şi mişcările pur spontane conţin — în ciuda recunoaşterii depline a saltului despre care Lenin spune că vine „din afară" — cel puţin posibilitatea, pe care de asemenea am conturat-o, a dezvoltării unei conştiinţe sociale care se revoltă. Am văzut că Marx face o distincţie clară între mişcarea sindicală şi cea politică. Dar chiar în prelegerea în care stabileşte această distincţie, el introduce deosebirea dintre lupta sindicală pentru reducerea timpului de muncă şi cea politică, cu următoarele cuvinte: „Timpul este spaţiul în care se desfăşoară dezvoltarea omului. Un om care nu dispune de nici un moment liber, a cărui viaţă întreagă — dacă nu socotim pauzele determinate de necesităţile pur fizice, pentru somn, mese etc. — este absorbită de munca pentru capitalist, ajunge într-o situaţie mai proastă decît a unei vite de povară" [122]. Istoria mişcării muncitoreşti ne arată că în luptele ei eroice, indiferent dacă acestea au fost sindicale sau politice, această tendinţă a activităţii proletare de a depăşi practicul instituţional a fost subliniată adesea.

După ce am examinat mişcările active din societate, atît sub aspect obiectiv cît şi subiectiv, este necesar să vedem modul în care mişcarea socială însăşi se leagă real, în totalitatea ei obiectivă, de fundamentele existenţiale obiective ale înstrăinărilor. Punctul central al acestei relaţii poate fi sesizat, la un nivel general, fără prea multă dificultate. Deoarece, aşa cum am putut vedea în repetate rînduri, dezvoltarea obiectivă a existenţei sociale dă naştere nu numai unor elemente noi, atît din punct de vedere

[122] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 16, Editura politică, Bucureşti, 1963, p. 153—154.

cantitativ cît şi calitativ, ci şi unor forme şi conţinuturi obiectiv superioare ale vieţii sociale, nu este prea greu să înţelegem că orice tip nou de înstrăinare reprezintă un produs al progresului dezvoltării obiective. Această trăsătură, fundamental caracteristică pentru structura ontologică a înstrăinării, ne dezvăluie din nou particularităţile — deja cunoscute — ale existenţei sociale. Poate că aici frapează cel mai mult caracterul inegal al dezvoltării. Un mod de manifestare evident al acestui caracter inegal ca trăsătură caracteristică dominantă a progresului în cadrul dezvoltării înseşi, îl reprezintă cu siguranţă faptul că dezvoltarea nu se poate impune decît prin producerea permanentă a unor noi forme de înstrăinare. Dar pentru a înţelege acest fenomen în esenţa sa reală, trebuie să pătrundem mai adînc în structura sa lăuntrică. În felul acesta se relevă foarte limpede faptul că dezvoltarea socială ca proces de ansamblu — cu toate că fiecare act care o compune, o pune în mişcare, o menţine sau frînează constituie o instituire teleologică — nu conţine nici un moment teleologic, ci are un caracter pur cauzal. Tocmai de aceea, momentele de progres avînd un caracter necesar din punct de vedere al existenţei sociale de ansamblu, în sine legate între ele, trebuie să prezinte în mod imperios inegalităţi nu numai în ce priveşte succesiunea lor, dar, în însăşi esenţa lor internă, ele trebuie să fie contradictorii, atît pe plan subiectiv cît şi obiectiv.

Această situaţie reiese în mod clar dacă ne gîndim la prima mare formă obiectivă de înstrăinare în existenţa socială, la sclavagism. Faptul că duşmanul luat prizonier nu mai este ucis sau mîncat, ci transformat în sclav, reprezintă, fireşte, un progres. Chiar şi sclavajul de masă de-a dreptul barbar, practicat pe plantaţii, în mine etc., care se extinde în mod necesar odată cu dezvoltarea forţelor de producţie, cu apariţia pe baza polisului a unor structuri sociale mai mari, reprezintă, în cadrul unei astfel de contradicţii universale, ceva indispensabil progresului posibil în acea epocă. Faptul că acest progres se manifestă în capitalism într-un mod mai direct decît în formaţiunile anterioare decurge din cauze economice pe care le-am menţionat deja în repetate rînduri. Desigur, nici aici această contradicţie nu este suprimată şi nici măcar atenuată ; ea reprezintă doar o structură calitativ diferită datorită unor schimbări economice importante. Este clar că avem în vedere în primul rînd faptul social-istoric

obiectiv, invariabil în obiectivitatea sa. Orice acţiune care este îndreptată către schimbare porneşte de aceea întotdeauna — indiferent dacă cu o conştiinţă corectă sau falsă — de la această contradicţie obiectivă. Dar este tot atît de clar că în ce priveşte tipul unor astfel de activităţi sociale, nu este cîtuşi de puţin indiferent modul în care ele se raportează conştient la stările de lucruri date. Iată de ce aici, tocmai întrucît ne aflăm în faţa unei particularităţi social-istorice, obiectiv insuprimabile a înstrăinării, sîntem confruntaţi şi cu o importantă problemă ideologică, care deşi decurge din contradicţiile social-istorice general obiective, exercită o influenţă hotărîtoare asupra poziţiei ideologice de ansamblu faţă de dezvoltarea capitalismului şi care, în acest cadru, nu trebuie ocolită nici în ce priveşte atitudinea faţă de fenomenul înstrăinării.

Desigur, este necesar să repetăm constatarea făcută în mai multe rînduri, şi anume că înstrăinarea nu poate avea o existenţă izolată, de sine stătătoare, ci reprezintă din punct de vedere obiectiv, un moment al respectivei dezvoltări economico-sociale, iar din punct de vedere subiectiv, un moment al reacţiilor ideologice ale oamenilor faţă de nivelul şi direcţia mişcării societăţii etc. Fireşte, acest lucru nu implică neglijarea problematicii specifice a înstrăinării. Dimpotrivă, esenţa ei se conturează cu atît mai clar cu cît mai mult acest fenomen este examinat ca moment — desigur, cu trăsături specifice — al totalităţii sociale. Prin urmare, să spunem deocamdată la modul general : caracterul contradictoriu al progresului nu este înţeles de către ideologia burgheză ca ceea ce este, adică indiciu caracteristic al oricărei mişcări sociale de înaintare, ci transformat într-o antinomie rigidă, simplificată, în afirmarea mai mult sau mai puţin absolută a uneia dintre laturi, concomitent cu negarea, de obicei totală a celeilalte. Considerăm că este de prisos să urmărim această idee din punct de vedere istoric. Vom aminti doar că prima tendinţă apare în epoca iluziilor generate de liberul schimb şi sfîrşeşte cu proslăvirea capitalismului actual, iar cea de a doua începe cu Schopenhauer, continuă cu Spengler şi sfîrşeşte cu nihilismul actual. Pentru problema înstrăinării care ne interesează aici, analiza acestor tendinţe nu ar fi de nici un folos.

Ca atare, mai importantă pare a fi aici examinarea mai atentă a problemelor particulare fundamentale în care

poate fi arătată în mod clar legătura acestei contradicţii atît cu totalitatea social-istorică cît şi cu problemele concrete ale înstrăinării. Să începem cu problema fundamentală pe care, pentru a putea sesiza în general fenomenul înstrăinării, am atins-o în repetate rînduri : este vorba de opoziţia dintre apariţia şi formarea spontană a diferitelor capacităţi umane particulare ca urmare a dezvoltării economice pe de o parte şi autoinstituirea şi autoconservarea personalităţii umane pe de altă parte ; desigur, posibilitatea constituirii personalităţii este rezultatul aceleiaşi dezvoltări, chiar dacă în calea ei sînt puse nenumărate piedici. Cu cît ne apropiem mai mult de fenomenul social originar, de muncă, cu atît această contradicţie apare mai clar chiar în cadrul dezvoltării capacităţilor. Să ne gîndim, de pildă, la diferitele moduri de producere a mobilei. În această privinţă, meşteşugarul din evul mediu tîrziu, precum şi cel din timpul Renaşterii, a ajuns pînă în pragul artei, producînd valori de întrebuinţare care presupuneau nu numai dibăcie şi experienţă etc., ci totodată o viziune unitară şi un simţ al proporţiilor. (Facem abstracţie de cunoaşterea cerută aici a specificului calitativ al diferitelor materiale, de priceperea de a le valorifica adesea într-o manieră apropiată de sculptură etc.) Comparînd acest stadiu al muncii cu cel care i-a urmat, cel al manufacturii, în cadrul căreia muncitorul a devenit un „specialist" unilateral în executarea aceleiaşi operaţii timp de o viaţă, avem limpede în faţa ochilor acest efect de depreciere a omului de către progresul economic. Referindu-se la munca din manufactură, Marx spune pe bună dreptate : „Ea îl mutilează pe muncitor, transformîndu-l într-o fiinţă monstruoasă prin dezvoltarea artificială unilaterală a dexterităţii sale... Diferitele munci parţiale speciale sînt nu numai repartizate între indivizi diferiţi, ci individul însuşi este divizat, transformat într-un instrument automat al unei munci parţiale" [123]. Întrucît pe noi ne interesează în primul rînd înstrăinarea omului, vom menţiona doar că în dezvoltarea care duce, prin manufactură, la producţia maşinistă, produsul trebuie să sufere şi el, ca valoare de întrebuinţare, o degradare calitativă. Iată de ce, în prima jumătate şi la mijlocul secolului al XIX-lea, progresul a fost supus neîntrerupt unei aspre critici de tip cultural. Este suficient dacă îl menţionăm pe Ruskin pentru a ne da

---

[123] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 371.

seama de dimensiunile acestui anticapitalism romantic, ale cărui judecăţi particulare erau aproape întotdeauna juste.

Desigur, aici trebuie observat că, chiar dacă pentru el lupta împotriva înstrăinărilor capitaliste a fost şi a rămas de o însemnătate centrală, anticapitalismul romantic a dus cele mai mari bătălii împotriva capitalismului în domenii pur sau preponderent obiective. Să ne gîndim de pildă la Sismondi, în a cărui teorie a reproducţiei găsim pentru prima oară ideea inevitabilităţii crizei economice în capitalism, sau la Carlyle, pentru care problemele înstrăinării încep să joace, desigur, un rol important. În sprijinul celor spuse mai sus, vom menţiona doar că însuşi Ricardo a fost constrîns, ca gînditor onest, să confirme observaţiile pe care Sismondi şi-a întemeiat teoria asupra crizei, teorie care în ansamblu era totuşi greşită ; că, tînărul Engels, tocmai în momentul în care împreună cu Marx punea bazele teoretice ale marii cotituri în direcţia revoluţiei socialiste ca singurul mod posibil de suprimare a contradicţiilor capitalismuuli, dădea dreptate, în cîteva puncte esenţiale, criticii făcute de Carlyle societăţii contemporane lui [124]. Întreaga dezvoltare a ideologiei burgheze a rămas însă în mod necesar la nivelul antinomiei false şi rigide care decurge din poziţia ei. Aici se relevă din nou cît de complicat este determinată, din punct de vedere social, influenţa curentelor ideologice. Momentul hotărîtor al acestei influenţe nu este dat de adevărul conţinut în diferitele lor constatări particulare, ci de funcţia pe care conţinutul fundamental al acestora o poate exercita asupra oamenilor în calitate de personalităţi totale în cadrul soluţionării prin luptă a conflictelor. Or, deciderea prin luptă este — fără a-i nega caracterul fundamental — întotdeauna ceva practic social, adică, în cazul nostru, soluţionarea prin luptă a unui conflict în favoarea sau împotriva capitalismului. În acest context chiar şi o critică a capitalismului sub multe aspecte exactă, poate deveni o apologie, desigur indirectă, a acestuia. Să ne gîndim la deosebirea dintre cultură şi civilizaţie, care a dominat decenii de-a rîndul gîndirea burgheză, pentru a atinge în cele din urmă punctul culminant, grotesc-reacţionar, în opoziţia instituită de Klages între spirit (Geist) şi suflet (Seele) ş.a.m.d. Examinînd tendinţele filozofico-ideologice astfel apărute, după modul în care influenţează atitudinea subiectivă faţă de înstrăinare, după modul în care favo-

---

[124] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 572—598.

rizează sau împiedică adoptarea de către indivizi a unei anumite poziții față de aceasta în viața cotidiană și în afara ei, putem vedea în mod clar, în cazul acestui exemplu atît de pregnant negativ, cît de profund se leagă astfel de acte, aparent pur personale, de cursul obiectiv al istoriei, de concepțiile istorice referitoare la acest curs.

Desigur, în aceste înlănțuiri verigile personale de mediere variază la infinit. Un singur moment rămîne aici în esența sa constant : persoana care vrea să se rupă de propria înstrăinare prin decizii individuale trebuie, pentru a putea realiza subiectiv această ruptură, să aibă o perspectivă — în ultimă instanță și numai în ultimă instanță — de natură socială, orientată, chiar dacă tragic, către un mod de manifestare oarecare al genericității pentru-sine ; numai astfel ea se poate ridica pe plan interior deasupra particularității impuse de către înstrăinările existente, legate de acestea. Tocmai această instituire a unei perspective sociale, obligatorie pentru individ, devine aproape irealizabilă în condițiile dominării ideologice a antinomiei rigide, aparent indisolubile, dintre cultură și civilizație. Căci în această antinomie este anulată tocmai valoarea umană a societății. Întrucît, conform acestor concepții, progresul nu se poate realiza decît în domenii care au de-a face prea puțin cu dezvoltarea omului ca om, ba chiar i se opun acesteia într-un mod ostil-distructiv, năzuința către umanizare este transpusă în sfera subiectivității „pure", în afara societății. În felul acesta, nu numai că orice activitate socială este degradată, considerată drept ceva nedemn pentru om, dar înseși modurile de manifestare superioare ale ideologiei (arta, filozofia) ajung, în urma acestei negări a oricărui fel de socialitate, la un subiectivism atît de „purificat", încît ocolind tot ceea ce ar putea degrada subiectul, ele ajung să fie un mod de exprimare specific al unei particularități date, considerată în cel mai înalt grad ca definitivă.

Separarea din principiu, metafizic-rigidă a culturii de civilizație, ostilitatea față de progres în numele spiritului, strîns legată de această separare, au drept consecință firească faptul, ușor de motivat pe atari baze, că realizările umane ca atare ar putea fi recunoscute doar pentru trecut. Ne gîndim aici, chiar dacă nu în primul rînd, la academismul plat ce a dominat multă vreme arta și filozofia oficiale. Chiar și cea mai onestă năzuință către autenticitate trebuie confruntată cu acest complex de probleme.

Cu mult înainte ca antinomia ideologică cultură-civilizaţie să fi ajuns la o răspîndire generală, Marx a formulat în felul următor această problemă social-istorică : „În economia burgheză — şi în perioada de producţie căreia îi corespunde — această manifestare deplină a esenţei lăuntrice a omului apare ca o completă secătuire, acest proces universal de obiectualizare (Vergegenständlichung) — ca o înstrăinare totală, iar năruirea tuturor scopurilor unilaterale determinate — ca o sacrificare a scopului în sine în favoarea unui scop cu desăvîrşire exterior. De aceea, pe de o parte, naiva lume antică pare mai elevată decît cea modernă. Pe de altă parte, lumea antică, era într-adevăr mai elevată decît cea modernă în măsura în care era dominată de aspiraţia de a găsi un mod desăvîrşit, o formă definitivă şi o limitare dinainte stabilită. Ea îi procură satisfacţie omului care se situează pe un punct de vedere limitat, în timp ce lumea contemporană nu-i oferă asemenea satisfacţie : iar acolo unde ea se arată mulţumită de sine, e *trivială*“ [115]. Dacă medităm asupra acestei importante observaţii, ne dăm seama că merită să zăbovim o clipă asupra ei şi, în primul rînd, asupra cuvîntului „trivial“ ca trăsătură distinctă a oricărei satisfacţii, în cadrul capitalismului contemporan. Unii au fost seduşi de aparenţa înşelătoare susţinînd că aici ar putea fi stabilit un paralelism intern între Marx şi anticapitalismul romantic.

Or, nu numai expresia de „satisfacţie a omului care se situează pe un punct de vedere limitat“ conţine deja un sens opus, celui folosit de romantici, dar chiar şi pentru cei mai valoroşi critici romantici ai capitalismului, ca Sismondi sau tînărul Carlyle, stadiul pe care Marx îl desemnează ca limitat reprezintă ceva la care capitalismul dezvoltat trebuia şi putea să revină. Protestul lor împotriva capitalismului porneşte, aşadar, de la trecut, considerat într-o anumită măsură un model pentru rezolvarea contradicţiilor prezente. Dimpotrivă, pentru Marx nu numai că tot ceea ce este trecut este iremediabil trecut, dar chiar şi atunci cînd la nivel nemijlocit o formă de existenţă trecută pare să se „menţină“, ne găsim în realitate în prezenţa unor noi forme şi condiţii ale reproducţiei, ale căror rădăcini trebuie căutate şi găsite în sfera economică din respectivul moment istoric (să ne gîndim, de pildă, la renta funciară). Dincolo de aceasta, trecutul reprezintă totodată

[115] K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, partea I, ed. cit., p. 437—438.

şi chiar în primul rînd, continuitatea dinamică a dezvoltării sociale înseşi. În felul acesta mişcarea istorică reală dă la o parte falsa antinomie a anticapitalismului romantic, pentru a pune în locul ei contradicţiile reale, fecunde, în ambele direcţii ale istoriei reale. În primul rînd orice produs al acestei dezvoltări reprezintă un existent unic care poate deveni existent numai în condiţiile reale ale genezei şi reproducţiei sale ; despre transplantare nu poate fi vorba în existenţa socială. În al doilea rînd însă, tocmai ca existenţă astfel alcătuită, ca produs nemijlocit al propriilor condiţii de reproducţie, al forţelor sociale care i-au înlesnit reproducţia (inclusiv schimbul de substanţe cu natura), el reprezintă un moment al continuităţii istorice ; destinul lui chiar atunci cînd înseamnă distrugere, pieire, acţionează, nemijlocit sau mijlocit, asupra viitorului care se constituie tocmai prin faptul că trecutul devine trecut (Vergangenwerden des Vergangenen). Dar această continuitate nu are nimic comun cu considerarea trecutului ca model ce trebuie imitat. Am vorbit deja în alte contexte despre faptul că Marx consideră, pe de o parte, poezia homerică ca „model inegalabil", iar pe de altă parte, ca „o treaptă care nu se va mai întoarce niciodată" a „copilăriei istorice a omenirii" [126]. Dintr-un atare fundament contradictoriu în dublu sens, efectul ideologic al unor opere din trecut păstrate în continuitatea istorică poate da impulsuri indispensabile, fecunde, praxisului prezent, pregătirii viitorului. Dar numai atunci — şi aici se manifestă continuitatea ca forţă socială reală — cînd între amintirea trecutului şi perspectivă, există şi este vizibilă o legătură practică orientată către viitor.

Felul în care ideologia burgheză a încercat să rezolve contradicţia existenţei sale capitaliste prin antinomia dintre cultură şi civilizaţie, a distrus orice fel de continuitate, şi îndeosebi orientarea ei către viitor, către un tip de praxis care are drept bază, atît la nivel social cît şi la cel individual uman, continuitatea. Iată de ce în acea perioadă era frecventă lamentarea că istorismul ar fi ceva relativizant, în ultimă instanţă steril. Căci toate încercările de a descoperi istoria au dus fie la un relativism total, fie la sugerarea ideologică a împăcării cu prezentul. Acesta din urmă însă era desconsiderat, tocmai de către criticii romantici ai capitalismului, atît din punct de vedere uman cît şi cultural ; pe de altă parte, orice încercare de redeşteptare

[126] *Op. cit.*, p. 44.

a unei perioade din trecut devenea pură utopie de îndată ce era raportată la praxis. Pornind de aici, perspectiva asupra viitorului era complet închisă. Căci viitorul nu putea fi atunci, în mod logic, decît o organizare cu un și mai pronunțat caracter capitalist, așadar o stare mai alienată și mai alienantă. Ideea înlocuirii societății capitaliste prin cea socialistă putea apare pe plan mental numai ca ruptură cu propria clasă. Demonstrarea imposibilității socialismului a fost, de aceea, unul din obiectivele principale ale oricărei filozofii burgheze. Se înțelege de la sine că în acest scop au fost mobilizate toate argumentele mentale, începînd cu incompatibilitatea dintre acesta și religie și sfîrșind cu imposibilitatea realizării sale în domeniul economic. Firește, în centrul unor astfel de argumentări se află ideea că prin revoluția socială înstrăinarea nu va putea fi decît amplificată. Marx a dezvăluit ocazional autocritica inconștient distructivă pe care capitalismul și-o face prin respingerea categorică a socialismului : „Este foarte caracteristic că apologeții entuziaști ai sistemului de fabrică nu au de obiectat nimic mai rău împotriva oricărei organizări generale a muncii sociale decît că ea ar preface întreaga societate într-o fabrică“ [127]. Această obiecție exprimă foarte clar, deși inconștient, faptul că pentru ideologia burgheză organizarea capitalistă a muncii este cel mai mare rău ce i se poate face omului, cea mai mare primejdie la care este expusă calitatea sa de om. Considerațiile noastre ulterioare vor arăta că treapta actuală de dezvoltare a capitalismului a făcut să dispară această imagine înspăimîntătoare, datorită faptului că sistemul de fabrică a ajuns să domine întreaga viață cotidiană. Desigur, această transformare se dezvăluie, doar într-un sens negativ ; viața cotidiană manipulată trebuie să rămînă pentru individ, din punct de vedere ideologic, o lume a libertății.

Aici nu putem nici măcar menționa întregul șir de complicate încercări ale ideologiei apologetice a capitalismului de a apăra noile tipuri de înstrăinare ale acestuia. Este important însă să subliniem încă o dată că formele de înstrăinare generate de noua economie nu pot fi eliminate din punct de vedere obiectiv decît printr-o răsturnare economică sau, cel puțin, printr-o restructurare radicală a formațiunii economice. Autoapărarea sistemului se îndreaptă, așadar, în mod direct, atunci cînd este vorba

---

[127] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 367.

de înstrăinări, în primul rînd împotriva tendinţelor care vizează suprimarea lor subiectivă în viaţa indivizilor. Aria de extindere, bogăţia, diversitatea etc. unor astfel de mişcări de apărare arată marea importanţă socială pe care o pot dobîndi tendinţele ce vizează nemijlocit comportamentul indivizilor. Nici aici nu este vorba de recunoaşterea conştientă şi prin urmare de combaterea ideologică a pericolului dezvoltării opoziţiilor individuale într-un factor subiectiv de opoziţie împotriva sistemului ca atare ; şi în acest caz, sub imperiul necesităţii sociale, oamenii fac altceva şi, adeseori, mai mult decît ceea ce intenţionau în mod direct, conştient. Forţa ideologică a clasei dominante, faptul că în orice societate dominaţia ei economico-politică asigură, cel puţin din punct de vedere cantitativ-organizatoric, predominarea ideologiei pusă în slujba acestei clase, se confirmă aici cu atît mai mult cu cît mai spontane, mai pătrunse de convingere sînt, la originea lor, astfel de ideologii, din punct de vedere subiectiv.

Dar tocmai această geneză spontană, a ideologiilor dominante dezvăluie limitele acestora în cadrul dinamicii dezvoltării ideologiei la nivelul societăţii în totalitatea ei. Se înţelege de la sine că ideologii păturilor sociale care sînt mai mult sau mai puţin nemulţumite de status-quo se situează şi în astfel de probleme într-o opoziţie mai mult sau mai puţin deschisă. Din consideraţiile noastre de pînă acum, rezultă cu claritate că în criticile predominant economice, sociale şi politice aduse sistemului dominant, sînt vizate totodată şi formele de înstrăinare produse de către acesta ; desigur, asemenea critici joacă în acest sens un anumit rol în cadrul problemelor obiective care, dintr-o perspectivă de clasă, sînt cele mai presante. Efectul principal al ideologilor, care apără sistemul, asupra opoziţiilor, mai mult sau mai puţin clare, constă în primul rînd în faptul că le îndepărtează de cunoaşterea fenomenelor fundamentale, reale ale societăţii, impunîndu-le scheme de gîndire limitate, deviindu-le pe căi lăturalnice — chiar dacă nu întotdeauna în mod conştient — pentru a le face să se concentreze exclusiv asupra individului în aparenta sa existenţă de sine stătătoare, izolată, aşadar asupra particularităţii considerate ca ceva insuprimabil. În această influenţare indirectă a criticii, ideologia clasei dominante se dezvăluie ca ideologie dominantă tot atît de clar ca şi în atitudinile ei spirituale directe. Apărarea ideologică indirectă a noilor forme de înstrăinare are drept rezultat faptul că, în general, respingerea aces-

tora se limitează la revolte, din punct de vedere existențial cu totul lipsite de perspectivă, ale unor indivizi particulari ; aceste efecte au fost însă și mai mult amplificate ca urmare a faptului că ideologia dominantă a fost capabilă pe de o parte să exercite o influență asupra adversarului ei principal, asupra adepților marxismului (mișcările revizioniste cele mai variate) și că, pe de altă parte, ea a încorporat anumite elemente ale marxismului, prin reinterpretarea lor corespunzătoare, în știința și filozofia oficiale (de pildă, însăși sociologia germană de la Tönnies, continuînd cu M. Weber, Sombart etc. și sfîrșind cu Simmel), astfel încît tendințele descrise dobîndesc un temei mai profund, în aparență mai exact.

După cum vedem, caracterul extrem de complicat, contradictoriu al efectelor și contraefectelor ideologice provine tocmai din caracterul nonteleologic al structurilor sociale vii, dinamice. Începînd cu caracterul bipolar al oricărui complex (la un pol dinamica propriei sale totalități, la celălalt pol dinamica indivizilor care îl compun), pînă la structura de clasă determinată economic-istoric și la dinamica ei, unde se menține de asemenea această bipolaritate, în societate ca întreg există un număr infinit de reacții față de procesul economic de reproducție și abia interferențele, suprapunerile, interacțiunile foarte complicate ale acestora etc., dau o imagine cît de cît veridică asupra tendințelor fundamentale ale mișcării ideologice pe o anumită treaptă de dezvoltare. Desigur, nu putem face aici o analiză detaliată a secolului al XIX-lea. Dar întrucît el prezintă o mare importanță, de cele mai multe ori subapreciată, ne vom referi pe scurt la artă ca ideologie. Este limpede că direcția ei fundamentală, începînd cu Renașterea și sfîrșind cu revoluția franceză, a fost trasată de ascensiunea economico-socială a burgheziei, că sfîrșitul marii revoluții franceze a marcat intrarea într-o nouă perioadă în evoluția societății. Vom examina aici pe scurt trăsăturile esențiale ale acesteia, deoarece ele prezintă o deosebire foarte netă — adesea greșit înțeleasă, cel mai adesea fals apreciată — față de starea actuală de lucruri, care se cere de asemenea examinată.

Am mai vorbit despre faptul că aceste împrejurări au fost nefavorabile unei înfloriri adecvate a artei. Să lăsăm deocamdată la o parte tot ceea ce au afirmat în legătură cu acest subiect concepțiile academice sau anticapitalist-romantice. Schița pe care am făcut-o dezvoltării ideo-

logice ne dezvăluie un moment nefavorabil şi mai important, şi anume tendinţa generală de a coborî toate problemele existenţei umane la nivelul particularităţii. (Curentele naturaliste din artă, multiple şi influente, şi-au găsit aici, într-o mare măsură, un temei spiritual-estetic.) Este însă demn de remarcat faptul că marea artă a secolului al XIX-lea s-a impus totuşi prin realizările ei cele mai valoroase, în pofida tuturor acestor condiţii nefavorabile. De la Beethoven pînă la Mussorgski şi Liszt în ultima perioadă, de la Constable pînă la Cézanne şi Van Gogh, de la Goethe pînă la Cehov apar o serie de opere artistice remarcabile, care în ciuda tuturor diferenţelor sau chiar a contradicţiilor spirituale şi estetice au totuşi ceva comun : lupta patetică împotriva înstrăinării omului. În timp ce filozofia burgheză, odată cu destrămarea hegelianismului şi apariţia marxismului, se adaptează în esenţă tot mai mult ideologiei general dominante (în ciuda opoziţiilor aparente faţă de aceasta), în artă revolta împotriva înstrăinărilor, demascarea lor spirituală a rămas neschimbată. Există un moment nemijlocit, de altfel nefavorabil artei (şi care depăşeşte pura nemijlocire), ce înlesneşte acest război de guerilă contra înstrăinării, pe care arta îl duce pe plan social : schimbarea presiunii nemijlocite a societăţii, a modului ei de a ghida nemijlocit sau de a frîna apariţia operelor de artă individuale, a creaţiei artiştilor individuali. În majoritatea covîrşitoare a cazurilor, aceste tendinţe dau naştere, aşa cum am văzut, ideologiei artistului absolut autonom, care se simte străin în societate şi care se însingurează reducînd actul de creaţie artistică la redarea omului particular şi a lumii sale.

Totuşi, dublul caracter al tendinţelor sociale, capacitatea lor firească de a-i pune pe indivizi în faţa unor decizii teleologice poate da naştere şi unor consecinţe cu totul opuse. Acest lucru s-a petrecut şi în arta secolului al XIX-lea. Esenţa acesteia ca artă o constituie faptul că deşi ea urmăreşte soluţionarea prin luptă a conflictelor sociale, produsele ei, spre deosebire de ideologiile care vizează un efect nemijlocit, nu trebuie să dea naştere unor instituiri teleologice practice, ceea ce permite ivirea unui nou spaţiu de acţiune pentru efectele ei asupra receptivităţii oamenilor, spaţiu care eliberează — chiar şi în împrejurări de altfel nefavorabile — o critică patetică şi profundă a oricărei forme esenţiale de înstrăinare. Aşadar, cu toate că artistul, ca orice om, este determinat

ideologic de baza sa economică, de clasa căreia îi aparține, el poate — ca de altfel la un nivel abstract orice om — să se raporteze critic la acestea. Modul de a acționa al artei, pe care l-am schițat mai sus, modul de creație care stă concret la baza acestui efect, pornind de la om și ancorîndu-se în acesta, dă naștere unui foarte larg spațiu concret de acțiune posibil pentru opoziția față de înstrăinările dominante la un moment dat. Deoarece arta nu este niciodată constrînsă să formuleze teoretic această opoziție ca opoziție, și întrucît pentru ea este suficient să creeze tipuri de oameni care se comportă diferit, chiar opus față de medie, acest spațiu de acțiune este mult mai mare, mai liber din punct de vedere calitativ decît în cazul oricărui alt mod de expresie în ce privește redarea situației generale, a esenței omului. Artistul nu opune unei anumite ideologii o altă ideologie explicit formulată, ci confruntă „doar" omul care își depășește propria particularitate și se opune propriilor înstrăinări cu ceilalți oameni, cu modul de viață și cu ideologia acestora. Prin acest apel adresat omului care tinde să-și depășească particularitatea, arta poate deveni în anumite împrejurări pionier al genericității pentru-sine, fără obligativitatea de a avea — în mod direct, declarat — forma ideologică a unei mișcări de opoziție, politică sau socială. În felul acesta ea realizează ceva care, în absența ei, ar fi rămas în mare măsură neafirmat, dar care întotdeauna este conținut în mod latent, ca posibilitate, în orice decizie alternativă a oricărui om.

După cum am văzut, Marx și Engels au admis încă de la început această posibilitate. Desigur, în considerațiile lor este vorba întotdeauna de referiri ocazionale la acest subiect, în cadrul tratării unei probleme de importanță majoră. Iată de ce peste tot este accentuat doar aspectul principal, și anume posibilitatea unei manifestări ideologice importante prin care autorul își contrazice categoric orientarea ideologică fundamentală a clasei. Din punctul de vedere al teoriei marxiste a ideologiei, acest lucru apare în același timp ca paradoxal și fundamental. Aici ne interesează doar consecințele necesare ce decurg pentru rolul artei în lupta împotriva înstrăinării și de aceea este necesar să concretizăm problema. Să ne gîndim, de pildă, la Tolstoi. Lupta lui împotriva înstrăinării este cunoscută ; niciodată, nici înaintea lui, nici după el, această înstrăinare nu a dobîndit o expresie atît de zguduitoare și care îndeamnă în asemenea măsură la luptă ca cea din

„Moartea lui Ivan Ilici". Dar Tolstoi combate filozofic înstrăinarea în cadrul civilizației de pe pozițiile eticii din predica de pe munte, tălmăcită într-un sens țărănesc-plebeic, drept care și opoziția sa de tip sectar-religios ocolește cu dispreț genericitatea în-sine, eșuînd în antinomiile sterile proprii unor astfel de poziții ideologice. Acest lucru apare tot mereu și în manifestările sale direct filozofice. Atunci cînd însă, mult mai devreme, prezintă convertirea lui Pierre Bežuhov (în „Război și Pace") sub influența țăranului Platon Karataev, personaj care întruchipează utopia evanghelică tolstoiană, el descrie drumul parcurs de un aristocrat profund nemulțumit, dar totuși parazitar, care devine un precursor spiritual al revoltei decembriste. Iar atunci cînd soția îl întreabă, la un moment dat, dacă Platon Karataev l-ar încuviința, el răspunde, după o scurtă meditație cu un „Nu" categoric. * În aceste cazuri, în concepția religios-rebelă despre lume a lui Tolstoi „victoria realismului", despre care vorbea Engels, are loc desigur, într-un mod involuntar ; deși în afirmațiile directe Tolstoi condamnă un atare comportament, personajele lui depășesc înstrăinarea, luptă împotriva propriei genericități în-sine, pentru transformarea acesteia într-o existență pentru-sine. În romanul *Învierea*, scris mai tîrziu, vom observa de asemenea că revenirea reală a Maslovei la o viață neînstrăinată nu este realizată de cel pe care-l mai iubește încă, de Nehliudov, ci de revoluționarii cu care este deportată și împreună cu care l-a îngrijit pe acesta. Iar în drama postumă *Lumina strălucește în întuneric,* întîlnim chiar o critică pe care viața reală o aduce autorului, propriei sale concepții despre lume, impasul la care o atare concepție îl duce în mod necesar pe om. O luptă similară poate fi întîlnită — desigur în moduri diferite — nu numai la Tolstoi, ci la toți marii artiști ai epocii.

Dar aici nu este vorba de Tolstoi, și nici direct, de aspectul estetic. Ceea ce s-a urmărit a fost doar să arătăm că marea artă, dacă vrea să rămînă artă cu adevărat,

---

* Lukács se referă la dialogul dintre Pierre Bezuhov, întors de la Petersburg (unde activa într-o asociație ce milita într-un moment politic critic pentru „binele obștesc și unitatea țării") cu soția sa, Natașa. Întrebarea ei, referitoare la părerea lui Platon Karataev — tovarăș de prizonierat al lui Bezuhov în timpul războiului împotriva lui Napoleon — asupra activității politice a lui Pierre Bezuhov, sugerează răspunsul negativ al acestuia, întrucît, ceea ce făcea Bezuhov nu era în spiritul evangheliei. *(N. tr.)*

își poate croi drum chiar și în împrejurări din cele mai nefavorabile, că ea poate, în mod necesar social, să distrugă cel mai puternic fetiș al înstrăinării individului, la nivelul modului de viață și al ideologiei acestuia. Faptul fundamental al vieții sociale, și anume că confruntarea cu existența socială însăși, înțelegerea și sesizarea sa îl conduc pe om la un praxis autentic — „ei nu știu ceea ce fac, dar o fac", spune Marx — se manifestă și aici la cel mai înalt nivel al luptei de eliberare ideologică, al luptei umanizării omului în direcția genericității sale pentru-sine. Desigur, cele două mișcări nu pot fi aduse „sociologic" la același numitor. Dar structura lor foarte asemănătoare, în ciuda tuturor diferențelor, care merg pînă la opoziție, este un indiciu că esența teleologică a muncii, a praxisului uman și, indisolubil legat de aceasta, confruntarea cu existența în forma ei autentică, au un caracter fundamental, deși — așa cum am mai văzut — confruntările din schimbul de substanțe cu natura au structuri, dinamici etc. foarte diferite de cele din faptele pur sociale. Complexele descrise aici pot apare în prim plan acolo unde rezolvarea conflictelor încetează să aibă un caracter nemijlocit practic. Ce-i drept, ele sînt conținute latent în toate deciziile practice propriu-zise, esențiale și pot, în anumite împrejurări, de pildă, în timpul răsturnărilor revoluționare, să se manifeste cu o forță explozivă, dar, în general, ele sînt subordonate întrebărilor și răspunsurilor practice, cotidiene. Efectul pe care ele îl au în calitate de componente constă în faptul că întrucît au apărut din existența socială, ele sînt chemate să favorizeze (sau să frîneze) progresul acesteia. Prin urmare, genericitatea pentru-sine la un pol și omul care a încetat să fie particular, care-și depășește propria particularitate (și odată cu aceasta înstrăinările) la celălalt pol, constituie realități sociale și nu doar imagini mentale ideologic-utopice.

Un alt fapt important pe care Marx, Engels și Lenin l-au analizat la cel mai înalt nivel al ideologiei, la cel al artei, și anume confruntarea dintre modurile de viață și ideologiile provenite din structura existentă a societății, pe de-o parte, și existența socială însăși, așa cum este ea în realitate, pe de altă parte, zdrobirea ideologiilor false de către realitate, caracterul fertil al unor astfel de eșecuri pentru cunoașterea adecvată a realității, precum și a genericității pentru-sine care se poate desprinde

din respectiva realitate, nu se limitează la artă ca formă superioară a ideologiei. Dimpotrivă. Arta poate avea efecte largi şi profunde numai pentru că temeiurile ei real-umane — dispersate, fără obiectivaţii, fără a putea şi a trebui să atingă un nivel superior de punere a problemei, uneori modificînd fundamental modul de viaţă cotidian al unor indivizi, alteori dispărînd fără nici o urmă — reapar mereu. Acestea însă pot, deopotrivă, atît cantitativ cît şi calitativ, să devină un curent relevant chiar din punct de vedere practic-social. Şi în acest caz este vorba de confruntarea propriei vieţi, dusă pînă atunci într-un mod spontan, cu realitatea socială, confruntare care dezvăluie oamenilor nimicnicia nemijlocirii spontane la nivelul praxisului, al ideologiei bazate pe acest praxis (şi care îl legitimează pe acesta) sau al amîndurora, orientînd activitatea omului în sensul depăşirii propriei particularităţi, a înstrăinărilor care se leagă de aceasta. Cînd mişcările politice sau sociale se ridică pînă la patosul radical al unor transformări fundamentale, putînd declanşa astfel valuri de dăruire entuziastă, la baza lor stă de cele mai multe ori o concentrare de atari acte individuale într-un moment al factorului subiectiv, actualizarea practic eficientă a celor mai înalte posibilităţi existente în momentul respectiv ale genericităţii umane la polul reprezentat de viaţa umană a individului. Aşadar, analiza marxistă a înstrăinării trebuie, pentru a putea sesiza în mod adecvat fenomenul, să fie tot timpul conştientă de faptul că, pe de o parte înstrăinările sînt produse ale legilor economice obiective proprii unei formaţiuni, ele neputînd fi aşadar distruse decît de către activitatea obiectivă, spontană sau conştientă, a forţelor sociale dar că, pe de altă parte, lupta indivizilor pentru a-şi depăşi propriile înstrăinări personale nu rămîne neapărat o activitate personală, irelevantă din punct de vedere social, ci o activitate a cărei influenţă potenţială asupra mişcării sociale în totalitatea ei poate dobîndi în anumite condiţii o considerabilă pondere obiectivă.

Această constatare metodologică generală prezintă o mare importanţă din punctul de vedere al evaluării marxiste a prezentului. Căci, pe de o parte, problema înstrăinării — şi anume tocmai în forma ei directă, deschisă — nu a cunoscut niciodată o atare extindere ca în zilele noastre iar, pe de altă parte, în nici o perioadă

din istoria socialității foarte dezvoltate, opoziția reală, practică față de sistemul economic dominant și ideologia sa nu a fost atît de slabă și ineficace ca în trecutul cel mai apropiat. Am vorbit în repetate rînduri despre trăsăturile cele mai generale ale capitalismului. Prin urmare, aici este suficient să le menționăm pe cele mai importante și mai evidente; extinderea marii producții capitaliste asupra întregii sfere a consumului și serviciilor, astfel încît acestea ajung să influențeze și să dirijeze viața cotidiană a majorității oamenilor într-un mod mai activ decît în formele economice precedente. Firește, privațiunile extreme cauzate de economie în epocile anterioare au exercitat în mod necesar o influență puternică asupra simțirii și gîndirii, voinței și acțiunii maselor de oameni. Dar, tocmai modul nemijlocit, pozitiv în care aceste tendințe străbat în zilele noastre întreaga viață cotidiană a fiecărui individ se dovedește a fi un element calitativ nou în comparație cu epocile anterioare: acum poate avea loc foarte rar o rupere de aceste tendințe sau măcar o deviere de la ele. Pentru masele muncitoare din trecut, consumul apărea într-o formă în esență privată, ca o limitare a posibilităților lor de viață, împotriva căreia trebuia să se lupte, în timp ce, în zilele noastre, pentru o mare parte a oamenilor domină aspirația de a ridica continuu un nivel de viață evaluat în esență pozitiv. De asemenea, un fenomen radical nou îl reprezintă larga utilizare a serviciilor. În orice caz, pătrunderea în viața muncitorilor a unor categorii noi, burgheze, cum este consumul de prestigiu, reprezintă un element nou. Interesul economic nemijlocit al capitalismului în domeniul consumului și al serviciilor dominate de el, pare, ce-i drept, să se limiteze nemijlocit la sporirea vînzării și în felul acesta, a profitului. Dar pentru a atinge efectiv acest scop, el trebuie să pună în funcțiune un aparat care nu se limitează la reclama făcută mărfurilor, ci îl supune pe consumator tot mai mult unei presiuni morale. Consumul se transformă, după expresia lui Veblen, tot mai mult într-o chestiune de prestigiu, ce ține de „imagine“, pe care omul o dobîndește sau o păstrează prin ceea ce consumă. Ca atare, consumul — examinat din punct de vedere nemijlocit și la scară de masă — este dirijat mai puțin de nevoile reale cît de cele care par apte să ofere individului o imagine despre sine favorabilă carierei sale. Și întrucît, cum de asemenea

știm, această dezvoltare este însoțită de reducerea timpului de muncă, de creșterea timpului liber, aceste tendințe se orientează în funcție de nevoile sugerate. Întrucît omul își subordonează comportamentul cotidian acestei „imagini", este clar că ridicarea nivelului de viață trebuie să ducă la o nouă înstrăinare, o înstrăinare sui-generis. Locul salariilor mai scăzute este luat de salarii mai ridicate, locul timpului liber mai scurt este luat de timpul liber mai lung.

Dar această dezvoltare economică, în ciuda creșterii salariilor și a extinderii timpului liber, distruge formele vechi ale înstrăinării doar pentru a pune în locul lor altele noi.

Ca pretutindeni în societate, nici aici nu avem de a face cu un proces izolat, limitat la economie. Noile forme de înstrăinare provin dintr-o mișcare socială generală. Aceasta are loc pe terenul dezvoltării capitalismului, manifestîndu-se din punct de vedere politico-social cu o putere crescîndă, în contradicția tot mai acută dintre formele capitaliste de dominație (inclusiv așa-zisa democrație burgheză) și democrație. După toate aceste analize, este suficient să arătăm că marile crize care au urmat primului război mondial au silit burghezia din Vest la noi forme de dominație, a căror caracteristică evidentă din punct de vedere al praxisului constă, pe de o parte, în menținerea formală a tuturor aspectelor exterioare ale democrației formale, folosirea lor polemică atît împotriva fascismului cît și a socialismului, iar, pe de altă parte, în anularea lor de fapt prin noul conținut organizatoric și ideologic pe care îl primesc, masele fiind astfel excluse de la orice participare reală la deciziile economice sau politice importante.

Nici istoria dezvoltării spirituale a acestor tendințe nu poate fi tratată aici, cu toate că dezvăluirea ideologiei capitalismului și nu doar istoria sistemului însuși (sistem nou, universal și universal manipulat) ar fi foarte instructivă. Ne vom limita la cîteva schițări sumare. Cu toate că ideologia a rezultat ca întotdeauna în mod obiectiv din dezvoltarea economică, ea a fost impusă din punct de vedere subiectiv cu o falsă conștiință, determinată desigur, de asemenea, de această dezvoltare. Anticipînd, ne vom referi deocamdată la lucrarea *Omul și societatea în epoca reconstrucției* a lui Karl Mannheim, scrisă și apărută încă înainte de cel de-al doilea război mon-

dial. Mannheim conturează pentru ideologia social-politică a viitorului un program foarte clar: ordinea noastră socială actuală se va prăbuşi în mod necesar în momentul în care dominarea raţională a omului şi autodominarea sa nu vor mai ţine pasul cu dezvoltarea tehnicii“ [128]. Pericolul principal pe care această nouă ideologie vrea să-l evite este „democratizarea fundamentală a societăţii“, inevitabilă din punct de vedere economic. Metodele concrete propuse de Mannheim sînt încă extrem de naive şi, ca atare, de mult depăşite. Importantă este însă ruptura, care din multe puncte de vedere se contura mai demult, cu imaginea liberală asupra societăţii, cu presupunerea că procesul economic de reproducţie ar genera tot mereu în mod nemijlocit spontan tipul uman de care capitalismul are nevoie pentru funcţionarea, reproducţia şi dezvoltarea sa. Desigur, în acest sens au existat întotdeauna, îndeosebi în Germania, şi contratendinţe. Acestea însă erau reprezentate în principal de elemente conservatoare şi, ca atare, conţineau puternice elemente precapitaliste. Acum, aceste contratendinţe — desigur, modificate în mod corespunzător — apar ca programe, ce se vor progresiste, de formare a tipului uman burghez, urmărindu-se depăşirea efectelor spontane pe care procesul economic le are asupra oamenilor, adaptarea acestora la cerinţele capitalismului monopolist dezvoltat devenind obiectul unui proces distinct, dirijat în mod conştient.

Ca întotdeauna în istorie, această problemă practică referitoare la modul în care omul poate deveni membru activ al unei societăţi constituie de asemenea produsul dezvoltării social-istorice. Prima formă în care a apărut această nouă întrebare referitoare la modul de viaţă, la esenţa practică a omului a fost revoluţia socialistă, izbucnită în urma evenimentelor primului război mondial, în primul rînd victoria ei în Rusia. S-a vorbit mult despre contradicţiile politice şi sociale din această perioadă, care îi separau în cadrul mişcării muncitoreşti pe partizanii revoluţiei de adversarii ei. Pentru problema noastră, momentul cel mai important îl reprezintă faptul că social-democraţia considera pe atunci omul ca fiind creat în mod spontan de către economia capitalistă, ca fiind în stare să se transforme în mod spontan, în timp ce aripa radicală înţelegea transformarea omului în cursul istoriei ca fiind

[128] Karl Mannheim. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935, S. 16 şi 18.

totodată consecința propriului său praxis, realizat și organizat de el însuși (ca răspuns conștient). Am atins în treacăt această opoziție atunci cînd ne-am referit la doctrina lui Lenin, după care adevărata conștiință de clasă este adusă muncitorilor „din afară", adică din afara existenței lor economice nemijlocite. Iată de ce nu mai este necesar să o prezentăm aici în mod detaliat. Considerăm că este suficient dacă reamintim ceea ce a reieșit în mod clar pînă acum, și anume că Lenin, întrucît concepe determinarea economico-socială a omului într-un mod mai consecvent decît filozofii de după Marx, vede în procesul de dezvoltare totodată procesul umanizării, al creării de sine a omului. Desigur, la început a avut loc geneza faptică a existenței umane prin intermediul muncii. Dezvoltarea acesteia (diviziunea muncii etc.) dă naștere unui permanent proces de retragere a granițelor naturii, de conturare tot mai pregnantă a esenței umane (sociale) a omului. Aceasta nu trebuie însă considerată în mod rigid ca o valoare abstractă ; perspectiva istorică dată de Marx nu implică reprezentarea utopică a unei existențe umane desăvîrșite, ci doar aceea a sfîrșitului propriei sale preistorii, cu alte cuvinte, începutul istoriei sale propriu-zise ca om care s-a regăsit și s-a realizat în acest proces.

Această concepție presupune o dublă dialectică : modelarea omului de către societate, pe care teoria marxistă o accentuează în modul cel mai pregnant, nu reprezintă un proces spontan-pasiv, ci conține ca posibilitate insuprimabilă — cu o conștiință falsă sau corectă — regăsirea activă de sine a omului, activitate care este de neconceput în afara participării sale la organizațiile care revoluționează societatea. Din punct de vedere abstract, această formă de participare s-a realizat încă de la început în partidele revoluționare. Deosebirea de ordin calitativ față de trecut o constituie faptul că pornind, ca și Marx, de la baza economică (și nu ca iacobinii, de la un ideal abstract) se poate ajunge la răsturnarea întregii societăți în forma care a existat pînă acum. Atunci cînd în cunoscutele sale considerații referitoare la activitatea revoluționară a clasei muncitoare, Marx spune : „Clasa muncitoare nu-și propune să realizeze idealuri, ci doar să deschidă cîmp liber elementelor societății noi care s-au și dezvoltat în

cadrul societății vechi, burgheze, pe cale de a se prăbuși“ [129], el pune în evidență o dublă deosebire față de iacobini : pe de o parte, o revoluție proletară, cum spunem noi, condusă în mod conștient, vizează direct noua genericitate în-sine care se ivește, iar, pe de altă parte, prin mijlocirea acesteia, ea are drept perspectivă practică genericitatea pentru-sine, ca împlinire reală a dezvoltării acestei genericități în-sine. În felul acesta, forma supremă a activității umane în cadrul existenței social-istorice devine conștientă și obiectivă : dăruirea pentru cauza socialismului își dezvăluie aici esența atît omului activ cît și societății vizate de către praxisul său.

Deoarece aici ne preocupă în primul rînd problema înstrăinării — generalizările care merg mai departe fiind abordate numai pentru concretizare — este necesar să ne referim chiar și în treacăt la fenomenul social-etic al dăruirii, eventual necondiționate, unei „cauze“. Însăși presupunerea, care de altfel nu poate fi concepută decît de individualismul abstract dominant astăzi, că o atare dăruire ar duce în mod necesar la înstrăinarea subiecților ei, este falsă. Căci, dimpotrivă, fără a se dărui unei „cauze“ de tip social, oricît de neînsemnată ar fi ea în sine, omul ar rămîne la nivelul particularității sale, lipsit de apărare în fața oricărei tendințe alienante. Dar chiar dacă dăruirea pentru o „cauză“ constituie un principiu al depășirii propriei particularități, aceasta nu acționează niciodată ca un principiu general, ca un în-sine abstract, ci, ceea ce poate ea face din individ este rezultatul unei duble dialectici : pe de o parte, cît de puternică, de pură, de dezinteresată etc. este dăruirea față de o „cauză“ și, totodată (într-un mod inseparabil, în ciuda tuturor contradicțiilor), pe de altă parte, ceea ce reprezintă în mod real această „cauză“ în cadrul dezvoltării sociale. Aici trebuie să ne limităm la constatarea generală că în cadrul acestei duble dialectici — chiar dăruirea față de o „cauză“ progresistă poate avea forme umane înstrăinate, după cum este posibil, ce-i drept în mod excepțional, un comportament pur uman în reprezentarea unor cauze social nocive — momentului social îi revine funcția de moment

---

[129] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 17, Editura politică, București, 1963, p. 360.

predominant. Acest lucru se vede deja la nivelul comportamentului individual, întrucît caracterul social-retrograd al „cauzei“ trebuie să-l ducă pe individ tocmai în cazul unei dăruiri autentice și necondiționate, la un ghem de contradicții, în principiu insolubile. Dialectica unei atari situații este redată artistic de pildă în Don Quijote, înainte de toate în relevarea faptului că deplina menținere a purității subiective a eroului în dăruirea sa față de „cauza“ sa absurdă, necorespunzătoare epocii îl duce pe acesta mereu în situații comico-tragice. Această dualitate foarte contrastantă este însă o expresie generalizatoare — lăuntric, foarte autentică — a unor stări de lucruri sociale reale. (În general, la examinarea raporturilor social-ontologice ar trebui să se țină mai mult seama de marile realizări ale artei decît se face de obicei. Adesea ele reprezintă documente foarte importante în ce privește raporturile general ontologice și transformările acestora, tocmai datorită simțului fin al realității cu care ele fixează și redau interioritatea umană și obiectualitățile existențiale.) Ceea ce Cervantes a prezentat drept comic debordant se exprima la nivelul vieții cotidiene (precum și în politică) în faptul că conținutul social obiectiv, convingerea subiectivă care dirijează acest praxis sînt continuu deformate în ceva opus.

Este vorba de interacțiunea unor componente calitativ diferite, desigur, în cazul nostru de o interacțiune a cărei rezultantă se exprimă nemijlocit la nivelul subiectului, al omului care acționează. De aici rezultă că modalitatea specifică de dăruire unei „cauze“ — însoțită de discernămînt sau, dimpotrivă, mărginită, efemeră sau perseverentă etc. — joacă un rol foarte important. Acest lucru este cît se poate de evident în cazul dăruirii entuziaste față de „cauză“ atît de frecvent întîlnită la vîrsta tinereții ; ea poate rămîne fidelitate (lucidă sau mărginită), după cum la fel de bine poate fi urmată de schimbarea ei cu o alta, sau poate sfîrși cu pierderea puterii de dăruire. În acest caz, momentul subiectiv pare să fie pur și simplu hotărîtor ; dar aceasta este doar o iluzie, căci tocmai aici se dezvăluie importanța hotărîtoare a „cauzei“ care determină dăruirea. Mișcările de tineret, atît de frecvente în ultima jumătate de secol, arată în modul cel

mai limpede acest lucru, cu atît mai mult cu cît ele situează tinerețea însăși ca valoare centrală. Chiar și acest lucru ne arată că în dăruirea pentru o „cauză", aceasta din urmă joacă rolul cel mai important, determinant; dar pentru a fi înțeleasă corect, „cauza" nu trebuie concepută în mod formal. Aceasta înseamnă analizarea faptului dacă și în ce măsură dăruirea într-un caz sau altul poate determina ridicarea omului deasupra particularității sale și ivirea unei pasiuni de o viață. Căci, să nu uităm, că oamenii pot realiza cu „pasiune" și lucruri cu totul neînsemnate. Manipularea modernă intervine — adesea cu mult succes — în cultivarea unor „hobby"-uri cît mai atractive. Dar indiferent dacă acest hobby înseamnă colecționare de timbre, automobilism, călătorii etc., nici „pasiunea" cea mai statornică nu poate duce în acest caz la depășirea de către individ a particularității sale. La fel stau lucrurile și în ce privește dăruirea profesională. Desigur, există militari, juriști, funcționari etc., pentru care simpla îndeplinire a sarcinilor reprezintă o ambiție din cele mai puternice. Dar nici din această dăruire profesională nu poate rezulta o depășire a particularității, ci cel mult o sărăcire a personalității umane, ca urmare a faptului că obiectul dăruirii îl constituie un domeniu particular, limitat, care este o „cauză", în sensul nostru, cel mult în închipuirea subiectului; subiectul însuși cunoaște cel mai adesea o sărăcire, care se exprimă de-a lungul unei scări care începe cu specializarea și sfîrșește cu excentricitatea.

Așadar, înainte de a ne interoga asupra modului în care natura „cauzei" se răsfrînge asupra subiectului care i se dăruie, trebuie să facem constatarea că această cauză este ceea ce este doar prin conținutul ei social, că abia la acest nivel se poate pune problema dacă ea este o cauză bună sau nu. (Din acest punct de vedere este indiferent pentru ce sport este pasionat un individ). Această dialectică complicată va fi examinată în mod corespunzător abia în Etică. Aici trebuie să ne limităm la a menționa faptul că o cauză cu adevărat progresistă din punct de vedere social (cînd induce în subiect o dăruire autentică), îl poate pune pe acesta, chiar ca individ, în legătură organică cu marile probleme ale dezvoltării speciei umane, deschizîn-

du-i totodată în mod necesar — dincolo de fenomenele de natură etică care pot fi analizate aici — o cale pentru depășirea particularității sale. Așadar, într-o astfel de interacțiune dintre individ și specie este implicată orientarea către suprimarea propriei înstrăinări, ceea ce nu exclude, desigur, apariția altor înstrăinări de un tip nou. Dimpotrivă, o cauză în esență retrogradă conține în mod necesar tendințe de conservare a vechilor înstrăinări, a vechilor forme de exploatare și supunere, cu sau fără apelul la „reforme" în conformitate cu epoca. Chiar dacă dăruirea subiectivă sinceră a individului îl face pe acesta să-și depășească particularitatea normală, acțiunile la care el este astfel constrîns îl vor arunca din nou în alte forme, vechi și noi, de înstrăinare. Cazul limită, literar reprezentat de Don Quijote, exprimă această dialectică în sensul că formele vechi de înstrăinare apar, dînd naștere unor efecte comice, într-o formă spiritual-morală foarte sublimată. Dar în felul acesta este conturat un caz-model care, tocmai întrucît ridică la cea mai înaltă valoare de adevăr un moment social-ontologic, se întîlnește în realitate destul de rar. Atunci cînd, de pildă, Balzac (în *Cabinet d'antiques, Beatrice* etc.) vrea să introducă acei „Don Quijoți" din *ancien régime* în realitatea epocii Restaurației, el se vede silit, pentru a respecta adevărul social, să-i prezinte — ca prizonieri ai vechilor înstrăinări, în luptă inegală cu altele noi — la un nivel uman mult mai coborît decît o făcuse Cervantes.

Examinînd dăruirea oamenilor pentru o „cauză", pe care am considerat-o ca fiind în același timp a lor și a umanității, să constatăm că socialismul ocupă în acest complex de probleme un loc aparte. Știm, desigur, că acesta contrazice net metodele mecanic formale, manipulant-nivelatoare ale ideologiei burgheze ; totuși, de multă vreme a devenit o modă aducerea la același numitor a socialismului din timpul lui Stalin și a Germaniei hitleriste. (Firește, aici nu trebuie uitat că ideologi burghezi cu simț de discernămînt și buni cunoscători ai vieții, ca de pildă Thomas Mann, nu au susținut niciodată o atare absurditate.) Întrucît cunoașterea științifică a realității devine principiu al praxisului, întrucît restabilirea reală a omului din deformările sale economico-sociale devine scop

ce determină modul de viaţă al oamenilor care luptă pentru el, tendinţa de a depăşi propria particularitate — indiferent de măsura în care acest lucru are loc conştient — este mai puternică decît la marea majoritate. Desigur, o atare atitudine nu apără nici indivizii, nici grupurile de greşeli teoretice, de rătăciri morale etc. Dar în măsura în care rămîn vii cel puţin cîteva elemente ale atitudinii fundamentale faţă de cauză, iau naştere reprezentări şi moduri de comportament care, în ciuda tuturor abaterilor de la imaginea corectă a socialismului marxist, sînt superioare din punct de vedere social-uman atît iraţionalismului burghez cît şi manipulării burgheze ; acest lucru este valabil din punctul de vedere al problemei care ne interesează acum, în primul rînd al „cauzei", dar şi al omului care acţionează.

În ceea ce priveşte „cauza", aceasta este dată de faptul că ceea ce se realizează este edificarea unei societăţi socialiste în esenţa ei, chiar dacă în unele privinţe ea a devenit problematică. Înţelepciunea burgheză care conta la început pe o prăbuşire rapidă, iar în perioada NEP-ului, pe revenire la capitalism, a suferit un fiasco ruşinos. Nu este cazul să abordăm aici detaliat aspectele problematice care, după convingerea autorului, pot fi obiectiv depăşite. Important rămîne doar faptul că, în ciuda tuturor acestor aspecte problematice, o nouă societate şi noi tipuri umane sînt pe cale să apară. La aceste aspecte problematice ne-am referit în repetate rînduri : este vorba de manipularea brutală din perioada stalinistă şi de încercările actuale, uneori şi ele problematice, de a o depăşi. Din punct de vedere al aspectului care ne interesează aici, se iveşte următoarea situaţie : „cauza", drumul trasat de Marx către socialism a cunoscut în mod necesar multe deformări, atît în ceea ce priveşte conţinutul cît şi forma, dar nu şi-a pierdut esenţa sa intimă, construirea unei societăţi noi, progresiste.

Această tendinţă a dezvoltării existenţei sociale determină şi problemele care prezintă pentru noi o importanţă covîrşitoare. Chiar dacă perioada stalinistă a dus la multe deformări, la transformarea multora dintre vechii revoluţionari în birocraţi şi la producerea unei pături de adevăraţi birocraţi şi manipulanţi, ea nu a însemnat niciodată

renunțarea totală la cauza socialismului. Stalin, mulți dintre partizanii, oponenții săi sau multe dintre victimele sale, au rămas socialiști convinși, ceea ce din punctul de vedere al problemei noastre are drept urmare faptul că transformarea oamenilor societății de clasă în oameni care sînt animați de sentimente și idei socialiste, deși slăbită și mutilată de toate piedicile, întîrzierile, deformările etc. cauzate de manipularea brutală, a continuat, chiar obiectiv, fără întreruperi. Este de la sine înțeles că manipularea brutală a indivizilor în această perioadă extrem de contradictorie a dus în mod necesar la apariția unor noi forme de înstrăinare umană, de un tip aparte. Este ciudat și în același timp remarcabil că mulți partizani și realizatori ai politicii staliniste, deformați printr-o manipulare pasivă sau activă, au păstrat în înstrăinarea lor — care se extindea și adîncea — impulsuri, cel puțin subiective, ale dăruirii pentru o „cauză" mare. Fără astfel de fenomene, depășirea atît de necesară a reminiscențelor perioadei staliniste ar fi poate mai simplă. Tocmai deoarece praxisul stalinist a deformat socialismul în condițiile existenței unor convingeri subiectiv socialiste, iar cei ce acționau deformant se înstrăinau ei înșiși, tocmai pentru că opuneau reformelor necesare o convingere socialistă — din punct de vedere subiectiv sinceră, chiar dacă obiectiv falsă — revenirea la marxism, la democrația proletară leninistă este adesea extrem de complicată. Desigur, în ultimă instanță, este vorba de o luptă pentru putere ; dar chiar și pe plan ideologic, această luptă se complică la extrem din cauza particularității mai sus menționate, proprii unor militanți conservatori. Această dificultate este și mai mult amplificată de faptul că în multe cazuri, partizanii reformelor, de asemenea animați de o convingere subiectiv onestă, promovează o tendință revizionistă în aspirația lor sinceră de a reînnoi marxismul, de a-l trezi la o nouă viață. Urmărind să prelucreze experiențele dezvoltării economice și ideologice — ceea ce din punct de vedere abstract este obiectiv îndreptățit — critica adusă de ei metodelor staliniste se transformă adesea într-o atitudine necritică față de prejudecățile și curentele de gîndire burgheze la modă etc. Și aici dăruirea subiectiv onestă față de o „cauză" dobîndește, din punct de vedere ideologic, în mare

măsură, un conţinut fals, încercarea zadarnică de a depăşi radical vechile forme de înstrăinare atrăgînd după sine forme ale unor înstrăinări pur burgheze.

Nu ne-am propus să descriem aceste lupte ideologice, direcţiile şi rezultatele lor. Ceea ce am urmărit a fost să schiţăm modul în care criza internă care rezultă din necesitatea imperioasă de a depăşi ideologia stalinistă, şi anume în condiţiile prezenţei capitalismului contemporan, pune în lumină anumite laturi constante ale dăruirii personale faţă de cauza socialismului. Prin urmare, se conturează astfel — tocmai din punctul de vedere al înstrăinării — o cu totul altă imagine decît cea răspîndită în general de „sovietologia" occidentală. Abia luarea în considerare a acestei orientări care vizează în ultimă instanţă marea cauză a viitorului umanităţii, ne permite să reliefăm într-un mod mai clar şi mai apropiat de realitate adevărul, spre deosebire de ceea ce susţin curentele burgheze contemporane. Iată de ce în socialism, care îşi caută drumul propriu, întîlnim două tipuri de înstrăinări eterogene : înstrăinările apărute pe terenul său ca urmare a manipulării brutale şi cele rezultate din influenţa nivelului general de dezvoltare a forţelor de producţie proprii unei societăţi într-o anumită măsură industrializate ; această influenţă se va impune într-un mod imperios necesar în cazul în care contratendinţele nu sînt suficient de puternice. Acest lucru face ca problema depăşirii să fie foarte complicată : pe de o parte deoarece, aşa cum am arătat mai sus, depăşirea ideologică a manipulării brutale, a viziunii sectar-conservatoare ridică probleme foarte complicate, întrucît tendinţele sociale obiectiv socialiste cer depăşirea, de către oamenii care le împărtăşesc, a propriei lor particularităţi nemijlocite. Înstrăinarea acestor oameni care rămîn devotaţi unei „cauze" autentice sau, cel puţin, cred subiectiv acest lucru, nu ia naştere aşadar pe terenul unei pure particularităţi, ci pe acela al unei particularităţi care se deformează ea însăşi din cauza unei false orientări. Pe de altă parte, deoarece formele ce corespund actualei înstrăinări capitaliste nu se ivesc pur şi simplu spontan din dezvoltarea economică, ci adeseori au pretenţia ideologică de a fi forme autentice de depăşire a manipulării brutale, în felul acesta ivindu-se de asemenea aparenţa unei depăşiri a particularităţii.

Pe cît se pare, aici este vorba de un proces îndelungat și neuniform ale cărui căi concrete nu au devenit încă vizibile. Aici trebuie însă subliniat un moment specific : rolul calitativ nou al problemelor ideologice. Am arătat deja că depășirea propriei înstrăinări reprezintă pentru individ o problemă preponderent ideologică. Această componentă își cere dreptul său în orice situație socială. Dar cînd transformarea oamenilor nu mai are loc în esență spontan, ci printr-un praxis social conștient sau printr-o formă caricaturală a acestuia, prin manipulare, funcția ideologiei devine foarte importantă, chiar și în ce privește bazele sociale obiective ale înstrăinării. Orice analiză, oricît de fugară, a tendințelor înstrăinării din perioada stalinistă ajunge în mod necesar la următoarea concluzie : orice tip de atare manipulare nu poate fi eliminată pur și simplu administrativ, ci depășirea sa presupune critica denaturărilor marxismului pornind de la principiile acestuia, prin restabilirea metodologică a spiritului marxismului, căci o nouă atitudine, fundamental diferită, față de societate, față de dezvoltarea acesteia, față de rolul pe care omul în joacă aici (inclusiv modul său personal de comportament) constituie premisa necondiționată pentru ca manipularea să poată fi depășită în mod real și nu doar formal. Aspirațiile oamenilor, rămase vii, de a edifica o realitate socialistă, constituie forțe reale ale realizării unei astfel de transformări autentice. Este clar că aceste forțe pot fi declanșate, angajate adecvat, purificate de reminiscențe deviante etc., tot printr-un proces ideologic. Necesitatea unui atare proces este amplificată și de faptul că în perioada stalinistă formele gîndirii marxiste, deși au fost restructurate în mare măsură din punctul de vedere al conținutului printr-o falsă interpretare, din punct de vedere formal (în primul rînd verbal) au rămas aproape nemodificate. Redarea sensului real, unic, chiar dacă dispărut, al formelor de exprimare eronat utilizate, constituie ca atare o sarcină ideologică ca și transformarea radicală a lozincilor care dirijează praxisul. Realizarea acestor sarcini pune, tocmai din punct de vedere ideologic, cerințe mai mari în fața creației spirituale și receptivității cathartice, veritabile care determină schimbări în comportamentul oamenilor, în raport cu transformarea ideologică normală care are loc într-o societate burgheză.

Publicistica burgheză, care se autodenumeşte ştiinţifică, foloseşte începînd cu anii '30 expresia totalitarism pentru a reda înrudirea socială şi spirituală dintre fascism şi comunism. În realitate, nu poate exista o deosebire mai radicală decît cea care decurge din sensul celor două sisteme : desigur, această opoziţie rezultă din caracterul diametral opus al răspunsurilor date unor procese de criză socială, parţial similare. Speranţa multora că anul 1917 ar putea marca începutul unei revoluţii proletare la scară europeană s-a spulberat încă pe la mijlocul anilor '20. Că aceste speranţe avuseseră o bază socială reală, s-a văzut mai ales în Europa centrală prin aceea că viaţa, în vechile ei forme, nemodificate, nu mai părea posibilă, ceea ce a determinat un avînt ideologic către o nouă formă de reacţie socială. Revoluţia nefinalizată, teama nu lipsită de temei faţă de acţiunea ei latentă şi o eventuală reizbucnire a ei, au făcut din clasele dominante din Europa centrală partizane şi apoi susţinătoare ale fascismului, iar din cele din democraţiile occidentale, atîta timp cît a fost posibil, observatori binevoitori ai lui. Prin urmare, mişcările de masă largi şi entuziaste pentru salvarea, prosperitatea şi expansiunea capitalismului imperialist aveau puternice rădăcini în dezvoltarea precedentă. În cartea mea „Distrugerea raţiunii", am încercat să arăt că aşa-zisa filozofie a hitlerismului a fost produsul unei dezvoltări social-filozofice reacţionare seculare. Ea a devenit forţă politică de şoc, ideologie în sensul literal al cuvîntului, adică mijloc pentru rezolvarea unui conflict economico-social vital pentru această formaţiune, atunci cînd a reuşit să dea reprezentărilor făţiş reacţionare aparenţa unei revoluţii. În felul acesta tendinţa conservatoare a tuturor factorilor retrograzi ai societăţii — în primul rînd ai celei germane — s-a contopit cu cea a noului imperialism, care s-a dezvoltat economic, într-o anumită măsură subteran, în perioada de tranziţie, de criză. Aspectul „revoluţionar" consta, aşadar, pe de o parte în reluarea amplificată şi conştient barbarizată a aspiraţiilor iraţionale de dominare a lumii din timpul primului război mondial, iar, pe de altă parte, în anticiparea spontană, neconştientă a unor tendinţe cu care economia capitalistă urmărea să-şi depăşească criza postbelică.

Pentru această tranziţie spirituală este caracteristic faptul că Hitler însuşi, în principala sa lucrare programatică, ilustrează esenţa propagandei sale politice luînd ca exemplu o eficace reclamă de săpun [130]. Şi mai semnificativ este faptul că de îndată ce faza acută a crizei a fost într-o oarecare măsură depăşită, între problemele sociale importante a fost inclusă cea a organizării timpului liber într-un mod adecvat sistemului existent. Aşadar, Hitler nu a readus pur şi simplu la putere capitalismul monopolist imperialist, ci i-a şi imprimat unele trăsături noi, importante care s-au putut dezvolta cu adevărat pentru prima oară în S.U.A., după cel de al doilea război mondial. Şi aici apare tendinţa transformării social conştiente a oamenilor. În legătură cu citatul de mai sus, Hitler vorbeşte despre caracterul „feminin" al maselor, exprimînd astfel atît intenţia de a le modela conform scopurilor sale, cît şi convingerea că masele sînt apte pentru o atare modelare. Dar această transformare — în opoziţie netă cu cea din socialism, chiar în etapele sale cele mai înstrăinate — este doar o determinare şi dirijare a omului particular către particularitatea sa extremă, în acelaşi timp subjugată şi încătuşată. Pentru a înţelege corect din punct de vedere social-istoric fenomenul hitlerismului, este important să ţinem permanent seama de faptul că formele conservatoare şi, în primul rînd, cele făţiş reacţionare, de devotament al individului faţă de ceea ce el consideră „cauza" sa aduc şi fixează omul, ca tendinţă principală, la nivelul particularităţii, fără să declanşeze în el o mişcare pentru depăşirea ei. Examinînd, de pildă, preistoria unui asemenea devotament în cadrul militarismului prusian (majoritatea funcţionarilor, magistraţilor etc. din acest timp nu erau în modul lor fundamental de comportare decît militari în haine civile), acesta este cît se poate de bine caracterizat de expresia cinică a lui Frederic al II-lea : soldatului trebuie să-i fie mai frică de subofiţerii săi decît de inamic. În perioada hitleristă acest comportament atinge apogeul ; se acţionează intens în sensul descătuşării tuturor instinctelor negative ale particularităţii, în primul rînd ale celor pe care în viaţa cotidiană omul particular obişnuit şi le reprimă. Prin

---

130 A. Hitler, *Mein Kampf* / Fr. Eher /, München, 1934, p. 200.

această „eliberare“, instinctele sînt dirijate în direcțiile trasate de hitlerism, ca unitate dintre a supune și a fi supus, dintre brutalizarea celorlalți și teama de a fi brutalizat. Faptul că în felul acesta a luat naștere în mod necesar un amestec de cruzime nemărginită și de lașă lipsă de responsabilitate, fiind atinsă astfel treapta cea mai de jos a particularității, este astăzi recunoscut de oricine care nu are motive sociale sau egoist-personale să șteargă aceste fapte din memoria oamenilor.

Cu cît un sistem tinde mai hotărît ca oamenii pe care îi coordonează să nu depășească, pe cît posibil, nivelul particularității lor, cu atît mai mare, mai nelimitat de către critică este spațiul de acțiune al conținutului scopurilor sale nemijlocite și al motivării lor ideologice. Hitlerismul reprezintă în ambele privințe punctul maxim atins pînă acum al iraționalității care nu este frînată de gîndire. Nu numai imperiul german mondial, ca scop, nu corespundea cîtuși de puțin raporturilor reale de forțe, ci și ideologia cu ajutorul căreia trebuiau rezolvate problemele respective, în primul rînd teoria rasistă oficială, reprezenta ruptura totală cu metodele științifice de interpretare a realității cunoscute de omenire. O atare ideologie este absurdă sub două aspecte : pe de o parte, ea reprezintă ruptura totală cu metodele unei prelucrări mentale general posibilă a realității ; pe de altă parte, prin funcțiile ei pur ideologice, ea constituie mijlocul mental pentru deciderea unui conflict de la bun început insolubil ; așadar, ea devine tocmai ceea ce cu mîndrie s-a recomandat a fi : un mit. Fixarea oamenilor în particularitatea lor sistematic deformată și orientată către amoralitate dobîndește, așadar, un reazem ideologic în concepțiile asupra lumii, tocmai din cauza profundului lor neadevăr. Această imagine asupra lumii este în concordanță cu înstrăinările pe care regimul hitlerist căuta să le impună în scopul transformării dirijate a oamenilor. De aceea, în acea perioadă, întîlnim pe de o parte o respingere intelectual-morală vehementă a sistemului în totalitatea sa, iar, pe de altă parte, un atașament relativ solid al maselor, la care deformările uman morale ale particularității lor, considerate de nedepășit, păreau să găsească în această imagine falsă despre lume un sprijin solid.

Cînd ne-am referit la Mannheim, am arătat că chiar şi adversarii burghezi ai lui Hitler considerau că transformarea dirijată (şi nu doar spontană) a omului este baza necesară a societăţii democratice moderne. Din punct de vedere social, este de la sine înţeles că această opoziţie burgheză faţă de fascism era îndreptată în primul rînd împotriva socialismului din Uniunea Sovietică. Acest lucru se exprima chiar în concepţia asupra totalitarismului, concepţie care, din punct de vedere ideologic, urmărea să creeze impresia că în ambele cazuri era vorba de combaterea spirituală şi politică a unuia şi aceluiaşi fenomen social. Aşadar, în noua ideologie burgheză opoziţiile fundamentale dintre socialism şi fascism, despre care am vorbit, au fost din principiu anulate, iar unele forme fenomenale pur exterioare au fost considerate, în cel mai bun caz, ca argumente empirice în sprijinul acestei identităţi postulate apriori. Sciziunea interioară, mentală din această ideologie burgheză este expresia spirituală exactă a sciziunii din atitudinea ei politică ; puterile imperialiste, animate mai ales de dorinţa de a distruge Uniunea Sovietică cu ajutorul lui Hitler (acordul de la München etc.) au fost silite la intervenţie militară, la alianţa, întotdeauna plină de rezerve, cu Uniunea Sovietică, doar de către planurile ambiţioase ale lui Hitler de dominare a întregii lumi.

Acest complex de probleme ne interesează aici în principal pentru sesizarea bazei reale a noii ideologii dominante în lumea imperialistă, în primul rînd raporturile ei cu noile forme ale înstrăinării. În primul rînd, această ideologie exprimă într-un mod raţionalizat continuarea, într-o manieră exterior democratică, a unor importante tendinţe imperialiste noi, iniţiate de fascism, care decurg din însuşi fundamentul capitalist al respectivei societăţi. (Desigur, aceasta nu înseamnă că orientarea politico-socială fundamentală a acestei dezvoltări ar fi pur şi simplu fascistă.) Dimpotrivă, ea se află într-o opoziţie — desigur, parţială, dar nu lipsită de importanţă — faţă de acesta, reprezentînd o stare specifică a unor forme în aparenţă democratice. Dar Sinclair Lewis a recunoscut de timpuriu faptul — dovedit în mod clar de perioada Mac Carthy, de partizanii lui Goldwater etc. — că o atare posibilitate există ca tendinţă reală intrinsecă — desigur, în forme

exterioare diferite — a economiei imperialiste şi deci, a suprastructurii ei politice. Fireşte, la suprafaţă predomină o opoziţie netă. Mitul fascist ca formă a unei ideologii este respins cu dispreţ. Această respingere, aşa cum am putut vedea în repetate rînduri, este generalizată în sensul respingerii oricărei ideologii, dezideologizarea fiind ridicată la rangul de principiu. În felul acesta, orice ideologie, orice încercare de rezolvare a conflictelor sociale cu ajutorul ideologiilor este defăimată din capul locului. Indivizii, ca şi formele lor sociale de integrare, ar trebui să se comporte într-un mod „pur raţional" ; în al doilea rînd, nu mai este acceptată existenţa unor conflicte adevărate, a unor spaţii de acţiune pentru ideologie. Diferenţele pur „concrete" ar putea fi reglementate pur „concret" prin acorduri raţionale, compromisuri etc. Prin urmare, dezideologizarea înseamnă posibilitatea unei manipulări nelimitate şi manipularea întregii vieţi umane.

Această atitudine faţă de realitate vizează prin urmare, din principiu, numai existenţa omului particular. La fel cum piaţa de mărfuri devine forma obiectivă universală de desfăşurare a oricărei activităţi culturale, tot aşa în viaţa privată a oamenilor particularitatea, mediată de către manipularea completă a tuturor manifestărilor de viaţă, domină în mod absolut existenţa umană. Astfel pare că a fost găsită opoziţia ideologică faţă de ideologia fascistă a miturilor, ceea ce prezintă avantajul că în felul acesta întregul socialism ştiinţific poate fi de asemenea degradat ca o ideologie mitică, că raţionalismul aparent al manipulării generale domină întreaga viaţă a tuturor oamenilor. Zădărnicirea militară a planurilor şi metodelor lui Hitler, în care, fireşte, S.U.A. au avut pe frontul de vest rolul conducător, a dus la înlocuirea unei forme de dominaţie a lumii cu o alta, manipulării brutale fiindu-i opusă una mai subtilă. Ca urmare, acum reclama comercială devine şi mai mult decît în timpul lui Hitler, modelul propagandei politice, al sugestiei, al ideologiei „dezideologizante", tinzînd să ocupe o poziţie dominantă ; desigur, acest lucru are loc într-un mod aparent incomparabil mai liber decît în trecut, în măsura în care metodele manipulării îi dau omului manipulat iluzia deplinei sale libertăţi.

Este o ironie a soartei, generată de caracterul non-teleologic, permanent contradictoriu al mişcării existenţei so-

ciale că însăşi dezideologizarea, desăvîrşit manipulată, nu se poate totuşi lipsi, în ultimă instanţă, de ideologie ; se apelează la ideologia libertăţii ca valoare-cheie „salvatoare“ pentru toate problemele vieţii ; în cazurile în care eşecul unor manipulări trezeşte în oameni îndoiala în privinţa omnipotenţei sau adevărului lor, se recurge imediat la fetişul libertăţii. Această noţiune de libertate, în cel mai înalt grad ideologică, semnifică — tocmai datorită funcţiei universale ce-i revine în rezolvarea problemelor — în acelaşi timp totul sau nimic. Orice manipulare practicată de imperialismul S.U.A., de pildă guvernarea Vietnamului de Sud de către un regim marionetă, este apărată în numele acestei libertăţi : însăşi libertatea internă a Statelor Unite ar fi ameninţată dacă poporul vietnamez nu ar fi condus de un atare regim. Aceeaşi situaţie este valabilă şi în ce priveşte politica S.U.A. faţă de Santo-Domingo sau Grecia. Am interpreta însă greşit structura fundamentală a acestei democraţii manipulate dacă am considera că fetişul libertăţii, în cel mai înalt grad ideologic şi care a devenit general, ar sluji doar la soluţionarea ideologică a conflictelor apărute spontan. Acest lucru se întîmplă, desigur, în multe cazuri. Fetişul libertăţii devine însă treptat o divinitate înzestrată cu o forţă reală : CIA este aceea care, sub paravanul dezideologizării, dirijează de facto, din punct de vedere ideologic, imperialismul neocolonialist al Statelor Unite şi tot ea este aceea care exprimă tendinţele acestuia în politica internă, manifestîndu-se ca forţă, cînd este necesar chiar ca forţă brutală, dacă simpla ideologie se arată a fi incapabilă să rezolve unele conflicte. Nici azi nu ne sînt cunoscute într-adevăr împrejurările reale ale asasinării lui J. Kennedy, deşi materialul publicat deja conturează o imagine în comparaţie cu care pregătirea afacerii Dreyfuss, încercările de a împiedica dezvăluirea adevăraţilor vinovaţi în această afacere apar drept o idilă inofensivă. (Asasinarea lui Martin Luther King şi cea a lui John Kennedy lasă să se vadă faptul că — în măsura în care datele rezultate din cercetarea cauzelor acestor asasinate au fost date publicităţii — aici este vorba de acţiuni ce decurg din sistemul însuşi.)

A fost necesar să evocăm toate aceste aspecte, deoarece numai astfel poate apare în mod limpede caracterul real

alienant al acestei manipulări burgheze universale. Modelarea omului prin reducerea organizatorică, economică şi ideologică pe cît posibil a tuturor indivizilor la limitele particularităţii lor, prezentată ca insuprimabilă, este totodată scopul şi consecinţa sistemului dominant. În conformitate cu determinaţiile generale stabilite de noi, această înstrăinare poate fi suprimată ca fenomen general şi obiectiv de masă doar de transformarea fundamentală de natură economică şi social-politică a întregului sistem. De asemenea, am arătat în mod repetat, că orice individ are totuşi posibilitatea şi — din punctul de vedere al dezvoltării sale ca individualitate reală — datoria interioară de a-şi depăşi singur înstrăinarea, indiferent de modul în care s-a ivit şi a evoluat aceasta. Se înţelege de la sine că indivizii, oricît de nonconformişti ar părea ei, au de învins în ideologia oficială piedici ontologice importante. Această situaţie nu este, din punct de vedere abstract general, cîtuşi de puţin specifică ; elementul ei particular pare să constea, după părerea noastră, în faptul că rolul ideologiei în depăşirea acestui mod de viaţă înstrăinat nu a fost poate niciodată atît de mare ca în epoca manipulării dezideologizate, subtile a oamenilor.

Pînă acum ne-am străduit să punem în lumină din punct de vedere economic şi ideologic trăsăturile specific noi proprii înstrăinării actuale. Consideraţiile noastre ulterioare vor urmări concretizarea lor ; dar pentru a le putea oferi o bază ontologică, istorică reală, ni se pare necesar să ne referim, mai întîi, chiar dacă foarte pe scurt, la trăsăturile generale fundamentale care apar în toate manifestările de înstrăinare proprii capitalismului (sau, cel puţin, influenţate în planul existenţei de către acesta). Căci diferenţele şi opoziţiile reale dobîndesc o reflectare adecvată formelor lor obiectiv-existenţiale numai atunci cînd ele sînt examinate în cadrul ontologic-istoric al identităţii dintre identitate şi nonidentitate. Aceste trăsături comune oricărei înstrăinări din cadrul capitalismului pot fi observate încă din primele formulări ale lui Marx din *Manuscrisele economico-filozofice*, referitoare la acest subiect, cu toate că, sau tocmai deoarece, toate formele exterioare ale înstrăinării din acea vreme se deosebesc net de cele din zilele noastre. Marx indică existenţa înstrăinării deja la

nivelul actelor celor mai nemijlocite de muncă, şi anume în raportul dintre muncitor şi produsele muncii sale : „Dar înstrăinarea se manifestă nu numai în rezultatul producţiei, ci în însuşi *actul producţiei*, în însăşi *activitatea de producţie*“ [131]. Este clar că aceste determinaţii — desigur, numai în generalitatea lor de principiu — dînd naştere chiar şi astăzi unor înstrăinări, caracterizează procesul muncii, poziţia muncitorului în cadrul acestui proces, ba chiar, lucru despre care vom vorbi, dacă examinăm mai îndeaproape anumite trăsături specifice ale procesului de muncă evoluat din zilele noastre, observăm că aceste trăsături ale înstrăinării apar într-un mod şi mai pronunţat. Această identitate a principiilor existenţiale hotărîtoare în viaţa umană se manifestă deplin atunci cînd examinăm mai îndeaproape relaţiile fundamentale ale oamenilor astfel înstrăinaţi faţă de mediul în care se desfăşoară viaţa lor. Marx a indicat şi rezumat această ultimă consecinţă a înstrăinării în dominaţia simţului posedării în cadrul vieţii umane : „Proprietatea privată ne-a făcut atît de stupizi şi de unilaterali încît un obiect devine *al nostru* abia din momentul în care îl avem, cînd deci există pentru noi sub formă de capital sau cînd este nemijlocit în posesia noastră, cînd îl mîncăm, îl bem, îl purtăm pe corpul nostru, îl locuim etc., pe scurt, cînd îl *folosim*... Locul *tuturor* simţurilor fizice şi intelectuale l-a luat, de aceea, simpla înstrăinare a *tuturor* acestor simţuri, simţul *posedării*“ [132].

Nu este nevoie de nici un comentariu pentru a demonstra că acesta este un principiu comun atît prezentului cît şi trecutului mod de viaţă capitalist. Important este faptul că de la data cînd a scris aceste rînduri Marx, capitalismul a făcut progrese mari în universalizarea acestui simţ al posesiunii. Importanţa foarte mare pe care au dobîndit-o consumul şi serviciile în circulaţia mărfurilor dovedeşte cu prisosinţă acest lucru. În viaţa cotidiană a muncitorului, forţa simţului posesiunii nu se mai manifestă pur şi simplu în sărăcie, în lipsa celor mai elementare mijloace pentru satisfacerea necesară a trebuinţelor cotidiene din viaţa normală ci, dimpotrivă, ca posedare a acestora, ca întrecere dintre oameni şi grupuri de a-şi spori valoarea personală

---

[131] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe*, ed. cit., p. 553.
[132] *Ibidem*, p. 579.

prin cantitatea și calitatea lucrurilor pe care le posedă. Așadar, după mai bine de un secol, cuvintele lui Marx nu și-au pierdut cîtuși de puțin valabilitatea nemijlocită, ci, dimpotrivă, și-au amplificat-o. Am vorbit deja despre concepția lui Marx referitoare la depășirea social-umană a atotputerniciei a lui „a avea". Ne-am referit atunci la faptul că eliberarea omului din robia lui „a avea" permite simțurilor sale, întrucît reacționează într-un mod uman-concret față de obiecte, să devină în mod necesar „teoreticieni" ; „ele se raportează la *lucru* de dragul lucrului, dar lucrul însuși este relație *omenească, obiectuală* cu sine și cu omul, și invers. Ca urmare, trebuința și uzul lucrului și-au pierdut natura *egoistă*, iar natura și-a pierdut *utilitatea* nudă, întrucît utilul a devenit util *omenesc*" [133], spune Marx. Aceste considerații ne permit să abordăm dintr-un unghi de vedere specific problema centrală a eliberării omului de înstrăinare : fiecare pas spre eliberare îl ridică pe om deasupra particularității sale proprii, date nemijlocit fiziologic-social, în timp ce toate tendințele social-umane, atît subiective cît și obiective, care îl fixează pe om la nivelul acestei particularități sînt factori care favorizează expunerea sa diferitelor forme de înstrăinare. Chiar și această caracteristică foarte generală a prezentului capitalist ne arată că manipulările economice, sociale și politice dominante sînt în totalitatea lor instrumente mai mult sau mai puțin conștiente pentru încătușarea omului în particularitatea sa și, în felul acesta, în existența sa înstrăinată.

Modelul social al unor astfel de manipulări îl reprezintă publicitatea modernă : nu întîmplător Hitler compara, așa cum am văzut, propaganda politică eficientă cu reclama pentru săpunuri. Dacă examinăm această publicitate la nivelul totalității ei sociale într-o țară capitalistă dezvoltată, vedem că ea pornește, așa cum constatase și Hitler, de la posibilitatea influențării aproape nelimitate a oamenilor, de la convingerea că prin metode adecvate, acestora li se poate sugera orice. Și acest aspect este strîns legat de particularitatea oamenilor ; ceea ce se desemnează la acest nivel drept personalitate nu este de regulă decît particula-

---

133 *Idem.*

ritatea sa devenită socială. În societățile bazate pe tradiție, această particularitate era un principiu stabilizator, astăzi, acest principiu este cel al posibilității influențării extreme a individului. În spatele ambelor se află incertitudinea interioară a omului particular asupra factorilor care pot face din el o persoană. Formele de manifestare ale stabilității sau labilității corespund cerințelor respectivelor moduri de producție. Faptul că în realitatea socială, în existența socială sugestibilitatea omului nu este nelimitată, nu modifică deloc caracterul de dominație universală al tendinței amintite. În cazul sugestiei, este vorba în primul rînd de a influența satisfacerea dorinței oamenilor de a deveni personalități, în sensul cumpărării unor articole de consum sau apelării la serviciile care constituie obiectul reclamei. Efectul acestei sugestii asupra omului vizează așadar, în primul rînd, formarea convingerii că numai prin achiziția unor bunuri de consum, a anumitor tipuri de șampoane, cravate, țigări, automobile, prin frecventarea anumitor stațiuni climaterice etc., omul ar putea deveni personalitate autentică, recunoscută de cei din jur. Așadar, aici elementul esențial îl constituie nu recomandarea unor mărfuri, cum se urmărea inițial în anunțul publicitar, ci prestigiul personal care ar fi dobîndit de cumpărător prin achiziționarea acestor mărfuri. La baza acestei sugestii se află din punct de vedere social o dublă tendință : pe de o parte intenția influențării, modelării oamenilor într-o anumită direcție (să amintim din nou teza lui Hitler despre caracterul feminin al masei), pe de altă parte, intenția înnobilării particularității oamenilor, amplificării iluziei că această diferențiere superficială a particularității dobîndită pe piața de mărfuri ar fi singura cale de a deveni o personalitate, adică de a dobîndi prestigiu personal. Nu este necesar nici un fel de comentariu pentru a demonstra că în toate acestea rolul fundamental îl joacă vechea categorie reliefată de Marx, cea a posesiunii, a lui „a avea“, care determină existența omului.

Transpunînd acest model de la publicitatea făcută mărfurilor la cultură, observăm rolul activ de forță mediatoare al ideologiei dezideologizării, conținut implicit în modelul însuși : și produsele culturii trebuie să o rupă cu vechile prejudecăți ale acțiunii ideologice (deciderea

prin luptă a conflictelor). În felul acesta, din obiectivațiile culturale dispare orice conținut. Manipularea formei lipsite de conținut devine măsura unică a valorii. Faptul că astfel se ajunge în mod necesar la o uniformizare descendentă la nivelul particularității și în actul de creație nu este sesizat de nimeni ; nici că, în ultimă instanță, alegerea unui adjectiv bizar ca garanție a personalității autorului nu îl poate ridica pe acesta mai mult deasupra particularității decît gestul cotidian de cumpărare a unei cravate, deopotrivă foarte individuală. Această uniformizare reprezintă confiscarea tuturor forțelor și conflictelor vieții umane care tind să depășească particularitatea. Cînd, de pildă, Dürenmatt, în mod cert nu numai un scriitor de mare talent, ci și unul care trebuie studiat mai atent, vrea să ilustreze dreptul autorului de-a determina soarta personajelor sale după plac (așadar, în ultimă instanță, de a o manipula) vrea să ilustreze prin exemplul căpitanului Scott, care piere într-un mod tragic-eroic în încercarea de a explora Arctica arătînd că sfîrșitul acestuia putea fi transpus într-un alt loc, de pildă într-o cameră frigorifică, unde, printr-o întîmplare stupidă a fost închis, este clar, că în felul acesta se elimină în mod tacit tocmai ceea ce este esențial uman în cazul lui Scott. Alegerea temei, atît de importantă, unde adesea autorul autentic este mai degrabă ales de către temă decît tema aleasă de către acesta, este transformată într-o manipulare suveran-arbitrară. Absurdul întîmplării, prezent în cazul imaginat al unui Scott care nu poate ieși din camera frigorifică, fixează în ultimă instanță totul la nivelul simplei particularități în calitate de bază și formă de manifestare insuprimabilă a oricărei existențe umane.

Temeiurile sociale ale unei atari atitudini decurg din diferențele ce există între capitalismul vechi și cel nou. Desigur, în secolul al XIX-lea lupta de clasă a proletariatului nu viza nicidecum direct distrugerea înstrăinării. Conținutul ei dominant era dat în mod spontan de problemele arzătoare ale zilei : sporirea salariului (adică împiedicarea reducerii lui), reducerea zilei de muncă (adică lupta împotriva prelungirii ei) ; întrucît însă aceste condiții de muncă constituiau baza materială pentru formele de înstrăinare existente atunci, era inevitabil ca și lupta de

clasă pentru satisfacerea unor revendicări economice nemijlocite să conţină în mod obiectiv, permanent, elemente ale luptei împotriva înstrăinării. Această legătură avea la rîndul ei drept consecinţă inevitabilă faptul că orientarea împotriva înstrăinărilor a trebuit să exercite o influenţă hotărîtoare şi asupra ideologiei acestor lupte de clasă, chiar dacă nu şi asupra tuturor participanţilor la aceasta. Întrucît nu putem aborda în detaliu acest complex de probleme, vom remarca faptul că aici un rol foarte important l-a jucat reducerea zilei de muncă, cucerirea prin luptă a unui timp liber corespunzător dezvoltării omului. Încă în maxima foarte răspîndită „Cunoaşterea este putere“, este implicit conţinută revendicarea timpului liber necesar studiului. Ea a dobîndit însă în exprimarea repetată a dependenţei indisolubile a unei vieţi cu adevărat umane de dimensiunea timpului liber o configuraţie ideologică clară. Este îndeajuns poate dacă amintim de rîndurile cîndva celebre, populare ale lui Richard Dehmel : „...doar un fleac ne lipseşte pentru a fi liberi ca păsările cerului / doar timpul“. Această împletire spontan obiectivă dintre lupta de clasă cotidiană pentru scopuri economice nemijlocite şi marile probleme ale dobîndirii unui sens al vieţii de către toţi oamenii a fost cu siguranţă una dintre componentele care au dat atunci mişcării muncitoreşti o forţă de atracţie irezistibilă, şi nu numai în rîndurile proletariatului.

Lupte în această direcţie se dau, fireşte, şi în societatea contemporană, numai că în majoritatea cazurilor acestora le lipseşte patosul de la începuturile mişcării muncitoreşti, tocmai deoarece în ţările capitaliste dezvoltate obiectul luptelor nu mai prezintă pentru o parte considerabilă a muncitorilor o importanţă hotărîtoare pentru modul lor de viaţă elementar. Ridicarea salariilor şi reducerea timpului de muncă a pus în trecut, dimpotrivă, marea problemă a modului în care ziua de muncă redusă se va răsfrînge asupra vieţii maselor de oameni ai muncii, nu numai a muncitorilor. Astăzi există o bogată literatură despre modalităţile cele mai oportune de petrecere a timpului liber în condiţiile stadiului actual de dezvoltare al economiei capitaliste. Această literatură dezvăluie, adesea pornind de la un imens material empiric, aspectul negativ al acestei situaţii, indică — uneori pe baza unor

serioase documentări istorice — încercările precedente reuşite, desigur, întotdeauna doar la modul parţial, de rezolvare favorabilă a acestei probleme. Dar în esenţa ei această literatură rămîne o critică abstractă utopic-romantică a situaţiei actuale, ea neputînd opune prezentului decît epoci anterioare „fericite" de „realizări de excepţie limitate", fără să abordeze bazele economice contemporane şi, din punct de vedere ontologic, legătura şi diferenţa dintre particularitate şi depăşirea ei, atît în perspectiva individuală cît şi socială. Atunci cînd Marx, tratînd problema reducerii timpului de muncă ca urmare a introducerii maşinilor, se referă la Aristotel şi la poetul Antipatros [134] care considerau că inventarea maşinii va duce la eliberarea sclavilor, el nu glorifică nici un fel de utopii. Dimpotrivă, el arată că imparţialii greci au înţeles corect faptul că muncii cu maşina îi este inerentă în sine o diminuare a timpului de muncă socialmente necesar, că numai în contextul economic al capitalismului ea devine motor al prelungirii acestui timp de muncă [135]. Abia în felul acesta sînt puse într-o lumină adevărată categoriile specific economice a căror esenţă poate fi exprimată numai în relaţiile de producţie concrete. Marx spune : „Maşinile sînt tot atît de puţin o categorie economică cum este boul care trage la plug. Maşinile nu sînt decît o forţă productivă. Fabrica modernă, care se bazează pe folosirea maşinilor, este un raport social de producţie , o categorie economică" [136]. Aşadar, timpul de muncă socialmente necesar pentru reproducţia forţei de muncă nu poate fi înţeles decît ca o consecinţă a conlucrării unor categorii economice („forme de existenţă", „determinaţii ale existenţei"). Problema, devenită deja ideologică, a transformării timpului liber într-un răgaz fructuos *(Musse)* presupune întotdeauna, în ciuda marii importanţe care revine factorului subiectiv, precum şi caracterului inegal al dezvoltării etc., raporturi ale unor categorii economice.

Bineînţeles, oamenii particulari şi încercările lor de a-şi depăşi atît social-obiectiv cît şi uman-subiectiv particularitatea, pot fi înţelese doar pornind de la această situaţie fundamentală. Analiza ontologică a acestor cone-

---

134 K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 417.
135 *Op. cit.*, p. 450.
136 K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 4, ed. cit., p. 147.

xiuni reprezintă o problemă centrală a culturii epocii noastre. Lupta dintre particularitate şi depăşirea ei reprezintă un fapt atît de evident încît ocupă un loc central în orice filozofie din trecut ; desigur, fiecare perioadă, considerînd separaţia dintre cele două, reieşită din condiţiile ei specifice, drept singura posibilă, hotărîtoare atît pe plan real cît şi mental, fără să se ajungă la adevărata istorie a acestor transformări. Este însă clar că pentru antichitatea clasică, depăşirea particularităţii de către omul (liber) coincidea cu dobîndirea calităţii de cetăţean. După destrămarea polisului, figura centrală a non-particularităţii devine „înţeleptul" care, conform concepţiei spiritual-aristocratice nu putea fi întrupat decît de cîţiva indivizi. Atunci cînd acest proces de dispariţie a polisului, ca formă de viaţă dominantă, s-a extins asupra tuturor oamenilor, chiar şi asupra celor „săraci" din punct de vedere spiritual, non-particularul îmbracă tot mai mult forma unei suprastructuri transcendent-ontologice prin susţinerea nemuririi sufletelor individuale, a vieţii lor veşnice şi fericite, în timp ce, în principiu, conform tendinţei principale, toate excrescenţele particularităţii capătă prin pedepsele iadului confirmarea transcendentă a lipsei lor de valoare. Această separare era atît de categorică încît biserica însăşi a trebuit să găsească soluţii intermediare, oricît de incoerente şi de contradictorii apăreau acestea. O astfel de contradicţie insolubilă este proprie şi mişcărilor de opoziţie antitranscendente, unde opoziţia centrală, concepută cel mai adesea rigid, metafizic, dintre transcendenţa negată şi mundaneitatea acceptată a îngreunat foarte mult determinarea adecvată a raportului dintre particularitate şi depăşirea reală a acesteia în sfera mundană. Nici mişcările idealiste kantiene şi postkantiene nu au putut înţelege adecvat acest raport pornind de la o atare bază ontologică.

Este interesant că tocmai Schopenhauer a ajuns la o înţelegere ontologică mai clară a acestei probleme, cel puţin a unui aspect al ei, fără a putea — desigur, din cauza incapacităţii de a sesiza ontologic specificul existenţei social-istorice — să formuleze această problemă. El spune în acest sens : „Faptul că în spatele *nevoii* se ascunde *plictisul* care pune stăpînire chiar pe animalele mai inteligente, este o consecinţă a faptului că viaţa nu

are un *conținut adevărat, autentic*, ci este pusă în mișcare doar de către nevoie și iluzie ; de îndată însă ce această mișcare încetează, apare deșertăciunea existenței în toată goliciunea ei[137]. Viziunea dogmatică răsturnată a lui Schopenhauer constă în faptul că el contestă existenței înseși în mod aprioric, orice sens, fără să vadă că la nivelul naturii nu se poate vorbi nici de sens nici de nonsens, deoarece în ea sensul nu poate să apară, acesta apărînd abia în existența socială ; doar în instituirile teleologice, în combinațiile și consecințele acestora se pot ivi structuri la care poate fi aplicată în mod adecvat (în primul rînd la viața umană) categoria de sens ca determinație specifică a acestei existențe. Generalizarea inadmisibilă, abstractă a lui Schopenhauer diminuează adevărul observației sale după care plictisul, considerat afect dominant, se ivește în om în mod necesar din cauza vieții sale lipsite de sens, și anume — aici Schopenhauer dă dovadă de o mare clarviziune — ca produs necesar al existenței sale particulare, de îndată ce aceasta nu mai este amenințată, așadar în calitate de consecință a unei situații social-ontologice concrete și nu ca trăsătură pur psihologică a oamenilor sau a anumitor tipuri umane. O existență socială care este centrată preponderent, adesea chiar exclusiv, pe cerințele particularității trebuie să dea naștere în mod necesar existențial — chiar atunci cînd pare să fie satisfăcută în cerințele ei — plictisului la scară de masă. Fără îndoială, acesta reprezintă unul din cele mai importante fenomene ideologice contemporane în țările capitaliste dezvoltate. Setea nepotolită de senzațional, care începînd cu moda happening-ului, a voyeurism-ului etc. și care se degradează în final în cultul drogurilor, al crimei „gratuite", este neîndoielnic un produs al vieții cotidiene manipulate, al nepăsării ei evidente, al plictisului care apare în mod necesar dintr-un astfel de mod de viață resimțit tot mai apăsător. Desigur, această dispoziție apare nemijlocit, primordial, ca factor determinant doar pentru viața individuală. Iată de ce plictisul, deși arareori recunoscut în mod adecvat, joacă un rol atît de

---

[137] A. Schopenhauer : *Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke*, Band V [Nachträger zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseins, Leipzig], S. 301.

important în revoltele nemijlocit individuale împotriva propriei înstrăinări.

Fenomenul este însă atît de răspîndit, încît duce uneori la legături puternice, la concentrări, făcînd ca el să apară ca mod social de manifestare a situației dominante în prezent, ca germene al unei ideologii a dezgustului general în fața înstrăinării existente într-o viață manipulată. Desigur, este necesar — rebus sic standibus — ca semnificația acestui fenomen vizavi de o transformare socială radicală să fie apreciată într-un mod foarte prudent. Aceasta, în primul rînd din cauza caracterului pur negativ al plictisului în sine. În nuvela *Mario și vrăjitorul*, Thomas Mann a intuit și descris foarte profund limitele negativismului acțiunii individuale, al opoziției pur individuale, subliniind faptul că „nu poți să trăiești sufletește fără să vrei ceva. A nu voi să faci un lucru nu poate fi un conținut durabil de viață“ *. Această observație surprinde foarte bine limitele protestelor individuale care domină azi : ele își dovedesc legitimitatea abia atunci cînd actele personale se sintetizează la scară socială, concentrîndu-se ca factor subiectiv al unei transformări sociale. Este de la sine înțeles că vechile lupte împotriva înstrăinării, din punct de vedere ideologic indirecte, despre care am vorbit mai sus, au avut în mod necesar o forță de șoc mult mai nemijlocită, mai puternică. Iată de ce efectele de durată ale unor astfel de proteste explozive de tip „happening“ nu trebuie supraapreciate ; desigur, pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că astăzi critica profundă și exactă a sistemului rămîne cel mai adesea necunoscută marelui public, în timp ce un fenomen exploziv urmat de un efect oarecare ajunge adeseori un fapt de publicitate. Desigur, aceasta nu înseamnă că toate aceste forme de protest ar fi lipsite de importanță din punct de vedere social. Funcția socială principală a manipulării vieții cotidiene — chiar în cadrul dominației absolute a dezideologizării — constă tocmai în a prezenta oamenilor viața lor „normală“ ca fiind, subiectiv, cea mai bună posibilă, iar, obiectiv, inevitabilă. Extinderea cres-

---

* Thomas Mann. *Mario și vrăjitorul*, în volumul *Moartea la Veneția*, București, Editura pentru literatură, 1965, p. 448. — *(N. tr.)*.

cîndă a plictisului poate, ce-i drept, submina în subiect prima tendință, o poate dezrădăcina social, dar această amplificare a plictisului poate deveni un factor social real abia atunci cînd temeiurile generale ale unei atari vieți încep să-și piardă aparentul lor caracter de imuabil, cînd contradicțiile insolubile, prezente aici în mod latent, ies la suprafață, îi sparg omogenitatea compactă. De aceea, nemulțumirea — care se manifestase doar ca plictis, așadar numai negativ — față de modul de viață impus de manipulare, poate deveni astfel tot o componentă activă a factorului subiectiv.

Opoziția deschisă, adecvată față de actuala înstrăinare a omului în sistemul capitalist și care să vizeze esența existenței umane, genericitatea pentru-sine posibilă în acest moment este condamnată pînă la un anumit grad la neputință, cel puțin pentru moment. Această neputință practică se leagă în mare măsură de cea teoretică. Treizeci de ani de stagnare teoretică a marxismului au dus la situația rușinoasă că nici astăzi, după aproape o sută de ani de activitate, marxiștii nu sînt capabili să întreprindă o analiză economică cît de cît adecvată a capitalismului contemporan. În absența unei critici marxiste autentice, eficiente a stărilor și tendințelor realității sociale, a interpretării — larg răspîndite în masă de către apărătorii oficiali și voluntari ai sistemului — cum că aceste stări și tendințe ar reprezenta în esență culmea dezvoltării, o fază finală și definitivă, chiar dacă este acceptată posibilitatea unor perfecționări de detaliu, în primul rînd tehnologice, succesele manipulării economice și politice au fost evidente. Cursul exterior al istoriei părea să confirme un atare punct de vedere. Deocamdată nu este necesar să intrăm în detaliile acestei aparențe. Pentru problema înstrăinării, pe care o tratăm acum, trebuie reliefat doar faptul important, ba uneori chiar hotărîtor, că atotputernicia aparentă a manipulării în toate domeniile vieții, care a dat naștere acestor înstrăinări, permite doar în cazuri izolate ca simptomele inițiale de disconfort psihic să devină într-adevăr un protest ideologic individual. Astfel de proteste rămîn în general ineficace, foarte adesea reduse la tăcere sau „măcinate" critic de către o *publicity* proprie manipulării. Acest aparat uriaș, care funcționează impecabil din punct

de vedere tehnic, a contracarat orice tendință de opoziție, în parte, în primul rînd prin satisfacerea trebuințelor nemijlocite de bunăstare cotidiană dirijate de către dorința de prestigiu, în parte prin elogierea dezideologizant ideologică a acestei bunăstări ca singurul mod de viață folositor și demn pentru om, în parte — și tocmai acest moment are o mare importanță — prin argumentările științifice, de cele mai multe ori, firește, manipulate, așadar pseudoștiințifice, privind lipsa apriorică de perspectivă a oricărei încercări de răzvrătire împotriva atotputerniciei acestui sistem. În ceea ce privește tehnica acestei manipulări, este suficient un singur exemplu : relațiile dintre țările capitaliste și fostele colonii nu sînt niciodată serios discutate în presă. Punerea în ghilimele a cuvintelor „colonialism" etc. este îndeajuns pentru ca fiecare cititor „să știe" că dacă vrea să se numere în grupa celor din „in" și nu a celor din „out", trebuie să evite cu un zîmbet ironic astfel de probleme. Din combinarea acestor influențe a rezultat nu numai incapacitatea individului de a rezista tuturor ispitelor particularității (unde tentațiile „publicity"-ului trebuie considerate bineînțeles drept moduri de manifestare moderne ale particularității general-dominante), ci totodată noi și specifice forme de adaptare intelectuală și morală la curentele sociale, al căror pericol pentru esența vieții umane este perceput de către indivizi într-un mod mai mult sau mai puțin clar. Conformismul nonconformist, cu alte cuvinte sprijinirea faptică a unor forme de dominație de al căror efect nociv nu se îndoiește nimeni, reprezintă un comportament propriu unei pături relativ largi. La nivelul acesteia, nemulțumirea față de forțele dominante, deși a început deja să se dezvolte ca opoziție teoretică, se manifestă de obicei — adesea și pentru sine însuși, adesea doar pentru publicitate — în moduri de expresie care nu deranjează în nici o privință funcționarea mecanismului manipulării. Iată de ce astfel de conformiști (ce se vor nonconformiști) pot, din punct de vedere faptic — în ciuda criticilor lor verbale severe și a publicațiilor lor contestatare — să participe la manipularea universală.

Acest sistem de dominare faptică a întregii lumi de către „american way of life", ce se pretinde a fi stadiul

final în dezvoltarea umanității și a cărui soliditate și stabilitate părea să garanteze existența veșnică a formelor manipulate, începînd cu cele proprii filozofiei și terminînd cu voga sexualității, prezintă în ultimii ani tot mai multe fisuri care dau de gîndit. Nici referitor la acest aspect nu considerăm că este necesar să intrăm în amănunte. Este suficient să ne referim la faptul că peste toate iluziile „roll-back"-ului din timpul „războiului rece", politică ce pornea de la necesitatea apărării față de ofensiva, niciodată plănuită, a Uniunii Sovietice, s-a așternut de mult praful istoriei ; că diferitele „miracole economice" (în primul rînd cel german) s-au dovedit a fi, spre deosebire de ceea ce susțin teoreticienii manipulării, simple perioade de redresare, în prezent încheiate [138] ; că teoria escaladării în Vietnam — proclamată cu emfază — se vede confruntată cu o contraofensivă complet neașteptată în fața căreia practic ea a eșuat ; că în S.U.A. lupta oamenilor de culoare pentru satisfacerea revendicărilor lor legitime a luat într-un mod brusc și neașteptat dimensiuni apropiate celor ale unui război civil ; că dolarul în calitate de „bani universali" își vede de asemenea dintr-o dată zdruncinată poziția ș.a.m.d. În cazul tuturor acestor evenimente ne interesează doar zguduirea practică (și ca atare teoretică) a sistemului manipulării universale. Ea prezintă o foarte mare importanță, deoarece mișcările de protest, la început cu totul izolate și care se manifestau doar în forma „happening"-ului, încep să dobîndească anumite dimensiuni de masă, să devină, în anumite condiții, factorii politici. Desigur, acesta este un proces foarte îndelungat a cărui bază de masă și forță social-politică nu trebuie astăzi cîtuși de puțin supraestimată. Dar în ciuda oricărei rezerve în ce privește perspectivele lor concrete, pot fi reliefate două momente importante ale transformării care începe să se producă în aceste mișcări. În primul rînd și mai ales în perspectivă, mișcările reale de opoziție încep, se pare, să dobîndească o bază socială. Desigur, aici nu trebuie subestimată forța de rezistență instituțională a sistemului manipulat. De pildă, cu excepția Franței și a Italiei, este extrem de dificil ca o mișcare de opoziție care nu s-a extins

[138] Jánnossy Ferenc. *Das Ende der Wirtschaftswunder.* Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1969.

la nivelul maselor să ajungă să fie reprezentată în parlament. (Cît de importantă poate fi o reprezentare minimă în parlament, a dovedit, la nivel internaţional, exemplul lui Liebknecht în primul război mondial.) Iar primele reacţii la începutul unei crize a sistemului se exprimă în încercările de a îngrădi şi mai mult din punct de vedere instituţional astfel de posibilităţi. (De pildă, discuţia care se poartă în R.F.G., în jurul majorării procentului minim de voturi, 5%, pe care un partid politic trebuie să le întrunească pentru a fi reprezentat în parlament).

Această autodemascare a metodelor economico-politice de manipulare depăşeşte uneori mult, din punct de vedere al conţinutului, aspectul strict metodologic. Cît de importantă este şi această demascare vom vedea mai tîrziu. Din punctul de vedere al unei mişcări sociale decisive, simplul eşec al unei metode şi recunoaşterea lui nu sînt suficiente. Abia atunci cînd respectivul eşec este înţeles ca fiind consecinţa necesară a falsităţii conţinuturilor vieţii politice sau economice, ori a amîndurora, el poate deveni punct de plecare pentru activităţi importante din punct de vedere social. Deşi greşelile în realizarea unor obiective propuse — în măsura în care masele le explică doar prin lipsurile existente la nivelul realizării lor, doar ca nişte fenomene particulare — pot declanşa critici chiar pătimaşe, corectarea acestora este lăsată pe seama „establishment"-ului care le-a comis. Or, de o criză a sistemului poate fi vorba într-adevăr numai atunci cînd este dezvăluită legătura necesară dintre caracterul eronat al metodelor de realizare a unor scopuri şi cele mai importante conţinuturi ale vieţii sociale, deci atunci cînd oamenii devin conştienţi de faptul că activitatea lor nu numai că a fost condusă cu metode false, ci a avut şi scopuri false, ce nu corespundeau intereselor lor reale, că metodele reprobabile, văzute acum în adevărata lor lumină, au fost doar mijloace pentru a impune oamenilor conţinuturi de viaţă false şi pentru a-i subordona dominaţiei acestora. Abia cînd viziunea critică se ridică la acest nivel sau se apropie de el, devine clar pentru oameni că baza vieţii lor de pînă atunci era neadecvată, că ei trebuie să-şi reorganizeze viaţa în sferele ei cele mai importante, pornind de la realitatea nou cunoscută (sau, cel mai adesea, care se cere reconsiderată).

O caracteristică esențială a manifestării, acum tot mai evidente, a contradicțiilor celor mai profunde ale existenței sociale în capitalismul contemporan, constă în aceea că treptat sau exploziv, adesea retroactiv, apar la suprafață urmările unor dezvoltări anterioare de durată, de care la început nu s-a ținut seama, nu s-a vrut să se țină seama, instalîndu-se în centrul existenței prezente. Este suficient dacă ne referim la faptul că englezii din zilele noastre au fost siliți de cursul istoriei să ajungă la înțelegerea necesității de a trăi într-un mic imperiu insular, la marginea Europei, și nu în centrul european al unui imperiu mondial. Falimentul efectiv al „Commonwealth"-ului creat și manipulat politico-ideologic pentru a lua locul imperiului mondial pierdut, pune în lumină o stare de lucruri importantă, multă vreme deliberat ignorată ; iar faptul că poporul englez este silit să se răfuiască cu manipularea sa, începe să pună în discuție toate problemele existenței sale sociale. Criza germană, în ciuda particularităților ei istorico-sociale, conține de asemenea — desigur numai la un nivel foarte general — momente analoage, căci falimentul politicii de „roll-back" a lui Dulles, considerată aptă pentru a face să dispară prin manipulare problema fundamentală a imperialismului german — consecințele a două încercări ireal de absurde de a dobîndi dominația asupra lumii în condițiile menținerii unor stări de lucruri sociale retrograde, precum și consecința încercărilor eșuate de a declanșa o revoluție democratică — începe acum să pună în lumină întregul trecut nedepășit. (De pildă, această manipulare a redus depășirea ideologică a perioadei hitleriste, la despăgubirile plătite evreilor din Israel, care au avut de suferit în perioada respectivă.) Că în spatele acestei aparențe se ascunde visul revenirii la vechile scopuri, nu a fost și nu este niciodată mărturisit în mod deschis. Este desigur, de la sine înțeles că — *rebus sic standibus* — nici un om cît de cît rațional nu se gîndește să restabilească granițele Germaniei din timpul lui Hitler, să facă din Germania o putere atomică etc. Totuși, politica oficială consideră astfel de scopuri ca fiind în perspectivă posibil de realizat, în contextul anumitor împrejurări externe modificate. Iată de ce în manipularea politică germană s-a realizat un fel de cvadratură a cercului : admiterea formal-

oficială a situației rezultate în urma celui de al doilea război mondial ar trebui să dispară de îndată în cazul unei schimbări a raporturilor de forțe, pentru ca, în continuarea politicii de pînă acum, să se facă loc unui imperialism agresiv, revanșard. Manipularea ideologică a trecutului german, formele manipulatorii ale politicii actuale, jurisdicția etc., se află așadar — fără ca acest lucru să fie mărturisit în mod deschis — în serviciul perspectivei menținerii pe cît posibil intacte, în cadrul unei democrații manipulate, a „vechii" Germanii cu spiritul ei reacționar, birocratic-autoritar, cu tendințele ei expansioniste, astăzi, desigur, mai modeste. Semnele crizei, care devin tot mai vizibile, au rădăcini în problemele hotărîtoare pentru destinele sistemului german al puterii în epoca modernă. În fine, să menționăm de asemenea că De Gaulle a reușit, pe baza crizei, în mare măsură încă latente, a politicii de „roll-back", să manipuleze practic visul de mare putere al imperialismului francez de a fi „leader" al unei Europe unite și independente față de S.U.A. Înțelegerea — în sine corectă — a faptului că nu va exista niciodată o ofensivă a Uniunii Sovietice împotriva Europei i-a oferit lui De Gaulle spațiul de acțiune pentru manipularea ideii de mare putere, nefundate în planul raporturilor de forțe, și pentru o dictatură politică internă care, printr-o abilă manipulare retorică, să ocolească toate problemele economico-sociale. Și aici se relevă semnele crizei care pun în mișcare mase tot mai largi.

Această conexiune fundamentală apare și mai pregnant în contradicțiile care caracterizează în ultimii ani dezvoltarea Statelor Unite. Aici se manifestă tot mai puternic criza acelei „pax americana" care, după distrugerea hitlerismului, avea pretenția de-a fi generalizată ca mod de viață al întregii lumi civilizate. În cadrul ei, simpla loialitate derivînd dintr-o dezideologizare generală trebuia să înlocuiască excesele „totalitarismului", care violentase gîndirea epocii, iar libertatea economică și democrația politică trebuiau să ia locul violenței germane și forței agresive proprii imperialismului german. Și deoarece al doilea război mondial a atras după sine prăbușirea colonialismului la scară mondială, această nouă formă de dominare democratică ar trebui să aducă țările mai mult sau mai puțin rămase în urmă, pe calea civilizației. Singu-

rul duşman părea a fi „setea de cuceriri“ a Uniunii Sovietice ; monopolul iniţial asupra bombei atomice trebuia să servească pentru a da o ripostă distrugătoare acestei agresiuni considerată certă şi iminentă, pentru a impune acea „pax americana“ general avantajoasă, ca modalitate paşnic-liberă de dominare a lumii. Nici aici nu este vorba de a descrie cînd, unde şi cum această concepţie s-a manifestat ca slogan publicitar al unei manipulări imperialiste de proporţii considerabile. Numai pentru a combate neadevăruri larg răspîndite, vom arăta că niciodată nu putea fi vorba de o respingere a agresiunii sovietice, pentru simplul motiv că niciodată nu a existat o astfel de intenţie. După ce s-a ajuns la echilibrul atomic, alianţele încheiate de către S.U.A. s-au dovedit atît de evident lipsite de scop, încît destrămarea lor începea să devină inevitabilă. (Ca excepţie poate fi citată doar Germania Federală, unde nu sînt puţini cei care visează la revenirea epocii de aur a „roll-back“-ului.) Aşa cum pînă în prezent în politica externă s-a reuşit ca prin manipulare să fie mascate simptomele crizei, tot aşa în politica internă, deşi, în mod cert, atît problema negrilor cît şi manipulările în jurul asasinării lui Kennedy sînt semne de instabilitate a întregului sistem. Toate aceste complexe care pun în lumină numai anumite momente principale ale dezechilibrului actual al sistemului capitalist dezvăluie în ultimă instanţă un fapt unitar, şi anume că bazele acestui sistem devin tot mai nesigure.

Cînd şi cum aceste momente, precum şi altele care deocamdată nu sînt vizibile, vor declanşa în principalele ţări capitaliste crize acute, rămîne de văzut. Dar multe simptome ne îndreptăţesc să credem că aceste momente pot deveni puncte de plecare pentru o critică socială atotcuprinzătoare a sistemului manipulării, în direcţia constituirii ideologice şi, apoi, organizatorice, a unei opoziţii de masă principial fundamentată care să depăşească, aşadar, cu mult nivelul dominant astăzi. Dacă o astfel de mişcare va începe într-adevăr, atunci, inevitabil, întreaga problematică a sistemului în conexiunile lui trăite va ajunge la exprimare deschisă, iar nemulţumirile oamenilor faţă de mediul social, faţă de modul de viaţă care le este impus — nemulţumiri reduse la tăcere sau devenite în mod spontan mute, reprimate atît din afară cît şi dinăuntru — se vor manifesta în plan social, se vor articula. Abia în cadrul

unor astfel de mişcări de opoziţie, neliniştea azi latentă îşi poate găsi adevăratul ei conţinut, adevărata ei voce, se poate constitui ca factor subiectiv al transformării sistemului.

Am arătat mai sus că simpla critică a sistemului de realizare, adică a gîndirii, acţiunii precum şi a metodelor care le definesc pe acestea, nu poate deveni în mod spontan punct de plecare pentru mişcări politice de masă însemnate. Acest lucru este neîndoielnic, căci oamenii, în primul rînd masele de oameni, sînt determinaţi direct şi înainte de toate de către conţinuturile nemijlocite ale vieţii lor. Abia în legătură cu aceste conţinuturi, respingerea metodelor dobîndeşte o importanţă hotărîtoare. Istoria multor răsturnări sociale poate să confirme eficienţa unor astfel de legături. Prin aceasta nu susţinem însă că critica metodelor — în cazul nostru a metodei manipulării — ar fi irelevantă din punct de vedere politico-ideologic. Mai sus am vorbit şi de larga răspîndire pe care o cunoaşte sentimentul de disconfort provocat de monotonia vieţii cotidiene total manipulate. Importanţa individuală şi socială a unor astfel de stări sufleteşti va fi — chiar ca stare pur personală, ca moment al procesului, al modului în care individul se raportează la propria sa înstrăinare — foarte diferită, în funcţie de faptul dacă oamenii aflaţi în faţa unor decizii sesizează cauzele disconfortului lor, ale plictisului şi înstrăinării lor, la nivelul structurii de ansamblu a existenţei lor. Dacă valabilitatea socială şi teoretică a manipulării este considerată de neclintit, atunci se poate ajunge cu uşurinţă la aceea că, în pofida trăirii disconfortului, a monotoniei larg răspîndite şi resimţite, împotrivirea faţă de înstrăinare nu numai că nu dobîndeşte o generalitate social conştientă, ci, dimpotrivă, chiar aria revoltelor pur individuale se limitează la cazuri excepţionale. Căci reflexul în plan filozofic al unei manipulări ce pare a fi solid întemeiată din punct de vedere social, poate transforma — chiar în ce priveşte individul, activitatea sa pur personală — propria înstrăinare într-un fapt insuprimabil al vieţii umane în general, cel puţin în cadrul unei societăţi civilizate. În aceste condiţii, lupta împotriva propriei înstrăinări pare să fie posibilă fie într-o formă tragică, fie într-una tragicomică, sau pur şi simplu comică ; opoziţiile faptice individuale devin cazuri-limită, izolate

sau ia naştere convingerea — caracterul pretins comic, absurd, al atitudinii de opoziţie conduce la această convingere — că numai adaptarea la formele de înstrăinare existente ar corespunde condiţiilor reale ale vieţii umane. Atitudinea intelectual-critică faţă de înstrăinare, de altfel foarte frecventă, îmbracă în multe cazuri forma conformismului non-conformist, a unei pretinse opoziţii care, din acest motiv, doar amplifică înstrăinarea existentă.

Aici devine vizibil faptul că încercarea individuală de a suprima propria înstrăinare, deşi este o activitate socială autonomă, nemijlocit diferită de lupta socială împotriva fenomenului social al înstrăinării, apare într-un spaţiu de acţiune care — la fel ca şi structura, conţinutul şi forma acestei încercări — este în mare măsură determinat social-istoric. În acest sens, să mai amintim o dată, pentru a preciza, că mişcările sociale îndreptate împotriva înstrăinării pot declanşa spontan, în anumite împrejurări, şi procese individuale de acest tip. Deşi relativă, autonomia indiscutabilă a unor astfel de activităţi individuale diferenţiază adesea în mare măsură conţinutul social al acestui proces de ansamblu, dar nu poate duce niciodată la separarea pură a actelor individuale de cele sociale. Ca pretutindeni, nici aici individualul nu poate fi rupt din punct de vedere ontologic de social ; presupunerea că cele două tipuri de comportament ar constitui domenii net separate, cu totul independente unele de altele sau, dimpotrivă, că ele ar forma o unitate care merge pînă la subordonarea completă, duce în mod necesar la o vulgarizare mecanicistă. Geneza ontologică a înstrăinării datorită retroacţiunii, condiţionate social, a propriilor exteriorizări ale omului asupra posibilităţilor dezvoltării interne a personalităţii sale dă naştere acestei interdependenţe în cadrul diferenţei, acestei autonomii în cadrul conexiunii inextricabile dintre individual şi social.

Căci exteriorizarea, în calitate de moment subiectiv important al muncii şi, pornind de aici, al tuturor activităţilor omului, trebuie să fie — conform esenţei sale — un moment indispensabil al oricărei activităţi umane, unul din factorii motrici cei mai importanţi care au determinat transformarea simplei singularităţi iniţiale proprii omului care trăia în turmă în individualitate, care are în întreaga ei complexitate formă-conţinut un caracter deplin social. Specificul omului de fiinţă-care-răspunde se manifestă

aici în modul cel mai clar : toate problemele de viață la care el reacționează prin munca sa și prin celelalte activități (exteriorizări) au o esență socială. Totuși, răspunsul pe care el îl dă acestor probleme, din punct de vedere nemijlocit pentru a-și menține și reproduce propria viață, pot decurge în mod direct numai din natura sa lăuntrică. În exteriorizare se exprimă de aceea contradicția dintre socialitatea și individualitatea omului în cadrul unității indestructibile a acestora. Exteriorizarea prin care omul răspunde individual întrebărilor puse de societate îl poate duce, din punct de vedere abstract, în aceeași măsură la transformarea sa în personalitate, cît și la depersonalizarea sa. Acest fundament contradictoriu determină dublul caracter, contradictoriu — social-individual — atît al înstrăinării cît și al posibilității contrare, de luptă împotriva acesteia. Pentru a releva într-un mod și mai pregnant această unitate indestructibilă și totodată foarte contradictorie dintre individual și social, să amintim de asemenea faptul că exteriorizarea și activitatea obiectuală constituie în cadrul praxisului un act inseparabil, că diferența dintre ele, care poate deveni uneori opoziție obiectivă, se naște doar din faptul că ultima exprimă efectul actului teleologic asupra obiectului, în timp ce prima exprimă efectul acestui act asupra subiectului. Și în această privință munca constituie modelul tuturor activităților sociale. Să ne gîndim de pildă, pentru a ne referi la un caz foarte îndepărtat de muncă, la creația poetică : aici orice cuvînt, orice vers este totodată obiectualizare (plăsmuire) și exteriorizare (expresia personalității poetice). Este la fel de evident că aceleași îmbinări de cuvinte, care sînt simultan plăsmuiri și expresii, pot avea în actul unitar al creației poetice, în ce privește caracterul, semnificația, sensul și valoarea amîndorura, un caracter distinct, ba chiar de-a dreptul opus.

Această privire retrospectivă asupra bazelor general ontologice ale înstrăinării a fost necesară înainte de toate pentru a înțelege mai bine cum anume, în ce fel criza sistemului capitalist acționează asupra încercărilor individuale și sociale de a scutura jugul apăsător al actualelor înstrăinări. Am putut constata în cazul anumitor tipuri de comportament, cum ar fi cultul absurdului, conformismul non-conformist etc., că modul general în care sînt valorizate metodele dominante de manipulare poate

exercita o influență foarte mare asupra deciziei pe care individul o ia în situațiile problematice, deosebite ale propriei sale vieți. În multe cazuri, această influență are un caracter generalizator, ba s-ar putea spune chiar filozofic. Rezerva necesară în ce privește ultima determinare se referă la următoarea concretizare : acțiunea „establishment-ului“, care tinde să elimine toate formele de opoziție existente sau în pregătire, nu derivă neapărat din teama individului față de consecințele reale ale respectivei decizii, cel puțin nu numai din aceasta. Dacă cineva care locuiește într-un cartier de vile dintr-un oraș american își impune un anumit comportament, care de fapt îi repugnă sau care îl îndepărtează de ocupațiile, activitățile, distracțiile etc. de care se simte atras, este vorba desigur, în majoritatea cazurilor, de o teamă directă față de presiunea opiniei publice, care influențează în mod cert bunăstarea personală. Există însă și cazuri, nu puține, în care această influență are un caracter mai spiritual : oamenii cred că realitatea este tocmai așa cum este prezentată de manipularea generală, că, de aceea, ca individ rațional nu poți nega net, nu te poți opune comportamentului general fără a comite ceva resimțit în plan intim ca nejust ; că nu trebuie să acorzi mai mult credit propriilor stări și opinii individuale, decît realității așa cum este ea prezentată — într-un mod diferit, dar în ultimă instanță unitar — de către oamenii de știință, filozofii, artiștii epocii etc. Cedarea în astfel de situații nu este, așadar, doar manifestarea lașității, a conformismului, a autoabandonării individului etc. : cu toate că și aici rolul hotărîtor îl joacă sentimentele, dispozițiile și gîndurile oamenilor care nu întotdeauna sînt duse la capăt în mod rațional, este cert că, din punct de vedere social-ontologic, astfel de influențe asupra individului pot fi numite, nu fără temei, filozofice. (Desigur, cuvîntul filozofic trebuie pus în ghilimele.) Este vorba aici de efectele, mereu reînnoite, ale unei anumite concepții despre lume asupra sentimentelor, gîndurilor, activităților, conștiinței morale etc. ale individului. Curentul, cîtuși de puțin rațional-științific, care poartă și răspîndește social astfel de concepții, poate uneori să fie atît de puternic, încît devine forța motrice a factorului subiectiv, putînd dobîndi în marile răsturnări sociale o importanță ce nu trebuie nicidecum subapreciată. Concepția despre lume

este, aşa cum ştim din consideraţiile precedente, un produs şi totodată un factor al dezvoltării sociale. Acţiunea specifică pe care ea o are în cazul înstrăinării — în anumite privinţe vizînd individul ca atare — poate modifica această conexiune generală la nivelul detaliilor, dar nu o poate transforma în generalitatea ei.

Dacă în consideraţiile anterioare am indicat fisurile, devenite azi vizibile, ale sistemului manipulării, este necesar să ne referim acum la faptul că şi metodele ştiinţifice (şi pseudoştiinţifice) care influenţează puternic acest sistem, metodele filozofice (şi pseudofilozofice) care le fundamentează, pot şi trebuie să-şi trădeze în mod social necesar slăbiciunile interne, caracterul fragil şi ireal al fundamentelor lor. Să luăm doar un exemplu : ani de-a rîndul, termenul de escaladare a exercitat în plan politic şi militar un fel de sugestie, s-ar putea spune magic-religioasă. Aşa cum în evul mediu se preluau şi urmau cu o credinţă instinctivă toate instrucţiunile cotidiene deduse pe baza tomismului, oamenii zilelor noastre vedeau în escaladare aplicarea infailibilă a datelor ştiinţifice reale din sfera politică şi militară. Întrucît, după credinţa a milioane de oameni, superioritatea tehnică pare să aibă o forţă irezistibilă — căci ea s-a impus ca atare pretutindeni în viaţa cotidiană, începînd cu avionul şi frigiderul şi sfîrşind cu bikini şi pilula —, acest lucru ar fi valabil şi în ce priveşte ultima şi suprema planificare a evenimentelor mondiale. Puţini au fost gînditorii clarvăzători şi profunzi ca regretatul Wright Mills care vorbea de o anumită „iresponsabilitate semiorganizată“ în conducerea economiei, politicii şi a războiului, denumind elementul comun al unui astfel de comportament „raţionalism lipsit de raţiune“ [139]. Dar ei s-au bucurat foarte rar de audienţă. Deoarece acuzaţia de erezie nu ţine de limbajul tipic al manipulării neopozitiviste, savanţii care au dat dovadă de o înţelegere foarte profundă a fenomenelor epocii lor au fost într-o mare măsură privaţi de posibilitatea exercitării vreunei influenţe, gîndirea lor fiind etichetată cu adjective ca „neştiinţifică“ sau „perimată din punct de vedere ştiinţific“. Larga şi profunda semnificaţie ideologică a eşecului escaladării războiului din Vietnam constă în primul rînd în faptul că credinţa de masă în infailibilitatea unei manipulări, din punct de vedere organizatoric şi tehnic ireproşabilă (fiind

---

[139] C. Wright Mills. *Die Konsequenz*, [Ford : P. Bandisch, Kindler] München, 1959, p. 133 şi 236.

folosită aici inclusiv cibernetica), a fost zdruncinată sau cel puţin serios pusă la îndoială. De fapt, această mişcare vizează în mod primar-spontan domeniile realităţii în care au loc actualmente atari eşecuri. Este însă inevitabil ca ea să se orienteze treptat şi spre metoda însăşi. De pe acum, foarte mulţi oameni descoperă în detaliile vieţii lor cotidiene, în meditaţia lor asupra problemelor concrete ridicate de aceasta, contradicţiile, neadevărul, momentele de ineficienţă ale manipulării, ba chiar aplicarea înşelătoare a unor teorii pretins ştiinţifice. Efectul unor astfel de constatări diferă foarte mult în funcţie de situaţia de ansamblu schiţată aici. În epoca stabilităţii sistemului manipulării (credinţei generale într-o atare stabilitate), asemenea observaţii sînt ignorate cu nepăsare ca şi cum ar fi vorba de şicane venind din partea unor indivizi excentrici. Dar dacă zguduirea ia proporţiile unei crize, ele pot deveni puncte de plecare pentru alte încercări, mai generalizate, de distrugere a metodelor practic-tehnice, spirituale etc. ale manipulării. Pentru a ilustra această situaţie, să luăm cîteva exemple din trecutul apropiat. Sloganul „ştiinţific“, de eficienţă al manipulării îl constituie dezvoltarea nelimitată a forţelor de producţie. Or, un economist atît de prudent ca J. K. Galbraith scrie despre industria de automobile, extrem de importantă din punctul de vedere care ne interesează, următoarele : „ o parte considerabilă a muncii de cercetare — un exemplu tipic îl constituie industria de automobile — are drept scop imaginarea unor modificări cărora să li se poată face reclamă. În centrul programului de cercetare stă descoperirea unor repere de vînzare şi a unor sloganuri publicitare sau încurajarea unei demodări „planificate“ [140]. Sociologul W. H. Whyte a criticat prejudecata generală conform căreia planificarea progresului ştiinţific ar trebui reglată după modelul confirmat al progresului tehnologic. El se referă la momentele necesar unice ale cercetării ştiinţifice care trebuie în principiu să opună rezistenţă unei metode strict manipulante. El spune : „O descoperire (ştiinţifică — G. L.) are prin însăşi natura ei un caracter întîmplător... Raţionalizînd prematur curiozitatea, nu facem decît să o ucidem“ [141]. Astfel de exemple pot fi citate la nesfîrşit.

---

[140] J. K. Galbraith. *The affluent society*, cap. 19 III, Penguin Books, Harmondsworth, 1963, p. 225.

[141] W. H. Whyte. *The organisation Man*, Penguin Books, Harmondsworth, 1961, p. 193.

Sesizarea de către unii oameni care gîndesc a falsității, a eșecului necesar al manipulării în unele probleme practic și teoretic importante pentru bunăstarea oamenilor în viața cotidiană nu a fost prin urmare cu totul absentă pînă în prezent.

Noua situație poate foarte ușor să se extindă și să se adîncească la nivel ideologic-politic, atunci cînd marile zguduiri ale sistemului dau multor oameni curajul de a vedea în cazurile de eșec trăite și observate simptome ale eșecului general al metodei. În acest sens, evenimentele politico-militare și sociale oferă astăzi un larg spațiu intelectual-moral, și anume sub dublu aspect : pe de o parte ele dau un curaj crescînd unui număr tot mai mare de oameni de a se opune propriei înstrăinări, pe de altă parte, se constituie treptat grupări hotărîte și capabile de acțiune, care urmăresc să realizeze practic măcar o reformă fundamentală a sistemului universal dominant de tipul „american way of life".

Pentru această situație, foarte semnificative sînt revoltele studențești care, paralel cu evenimentele politice descrise, au devenit mișcări de masă la scară internațională. Nu este aici locul potrivit să analizăm diferențele sau convergențele dintre revendicările și programele lor etc. Dar oricărui observator, cît de cît imparțial, nu poate să nu-i fie clar că punctul lor de plecare inițial l-a constituit nemulțumirea spiritual-morală a tineretului provocată de diviziunea manipulată a muncii în planul cunoașterii, în virtutea căreia ei trebuiau să fie instruiți în spiritul unui „idiotism al specializării". Pe măsură ce nemulțumirea cîtorva indivizi (sau a unor grupuri mici), se dezvoltă ca o mișcare de masă, apare și înțelegerea faptului că această diviziune nu este cîtuși de puțin o consecință necesară a dezvoltării științei, ci doar a consolidării ideologice a unei manipulări ce funcționează perfect. În științele înseși cresc, în mod obiectiv, intensitatea și numărul acelor „contacte de graniță" prin care domenii izolate ale diviziunii muncii (pretins complet separate) se întrepătrund și se influențează reciproc. Din punct de vedere obiectiv-științific, este clar că, acum circa un secol, granița dintre fizică și chimie putea fi trasată mai ușor decît azi ; or, ca urmare a manipulării, complexele de probleme particulare în cadrul ambelor discipline au devenit atît de riguros divizate, de ermetic închise, cum n-au fost niciodată. Nu este prea greu să înțelegem că istoria, economia, sociologia, politolo-

gia, demografia etc. formează din punct de vedere existențial un complex unitar, care nu numai că permite cercetări specializate, dar chiar le revendică ; ele pot evita riscul închistării numai în condițiile unei fixări metodologice, fundamentate practic, a unității ontologice a complexului real. Indiferent de măsura în care programele revoltelor studențești au ajuns la o viziune teoretică clară asupra unor astfel de conexiuni, sentimentul arbitrarului ce decurge din astfel de cerințe ale manipulării, sentimentul că ele au un efect deformant-alienant asupra oamenilor, care se dezvoltă, se intensifică. Și este cert că eșecul politic al activităților de acest tip, bazate pe manipulare, poate duce la adîncirea spirituală a acestor mișcări, la dezvoltarea capacității lor de decizie, la transformarea lor în bun comun al oamenilor.

Desigur, este imposibil ca din simptomele de început, devenite pînă azi vizibile, să tragem concluzii asupra conținutului, intensității etc. unor mișcări politico-sociale încă nedezvoltate. Analizele noastre, care vizează temeiurile ontologice generale ale activității umane, înainte de toate în lupta ei împotriva unui fenomen social cu atîtea particularități cum este înstrăinarea, nu-și propun cîtuși de puțin să anticipeze mental tendințele dezvoltărilor viitoare. Contradicțiile economico-sociale care provin din problemele de mult cunoscute ale trecutului (cum ar fi integrarea negrilor în societatea americană) se dezvoltă în continuare cu o anumită necesitate spontană. Dar în ce privește modul în care se reacționează față de acestea, precum și față de alte aspecte ale problemelor devenite manifeste, se ridică deja o serie de probleme ideologice la a căror importanță majoră în contextul mondial actual ne-am referit deja în repetate rînduri. Desigur, orice criză a sistemului este mai mult sau mai puțin și criza ideologiei sale. Definiția leninistă a situației revoluționare, ca situație în care clasele dominante nu mai pot guverna în vechiul mod, iar cei exploatați nu mai vor să fie astfel guvernați, conține caracterizarea cea mai generală a crizei ideologice. Dar în cadrul realității social-istorice, modurile de manifestare concrete și, ca atare, spațiile de reacție teleologice-cauzale concret constituite sînt atît de diferite încît simpla sesizare generală a principiilor lor fundamentale poate dobîndi o formă teoretic-practică doar pe baza unei „analize concrete a situației concrete" (Lenin). Căci,

firește, pentru a putea funcționa, orice sistem de dominație trebuie să-și dezvolte o metodă avînd un anumit grad de generalitate ; aceasta poate fi în mare măsură fundamentată transcendent, ca în societățile feudale sau care păstrează multe reminiscențe feudale, așadar acolo unde, pe cale mai mult sau mai puțin irațională, se încearcă stabilirea unei legături între principii și acțiunile individuale, după cum poate avea din capul locului un caracter „realpolitic", sărac în idei, ca în Germania lui Bismarck și în cea post-bismarckiană ș.a.m.d. Dar caracterul reacțiilor ideologice nu este determinat numai de scopul lor, ci și de metodele de dominație pe care urmăresc să le modifice prin reforme sau să le înlăture pe cale revoluționară. Importanța momentelor pur ideologice în cadrul respectivelor mișcări de opoziție, conținutul și natura lor metodologică pot fi înțelese numai în conexiune cu „întrebarea" socială la care ele trebuie să „răspundă" social. Deoarece sistemul manipulării se bazează din punct de vedere nemijlocit ideologic pe atotputernicia unei anumite metode, și anume pe cea neopozitivistă, declarată ca unica științifică — ideologia dezideologizării este formularea cea mai extremă a acestei situații — este inevitabil ca lupta socială împotriva sistemului ca realitate socială să fi început ideologic-critic cu combaterea acestei pretenții la atotputernicie a ideologiilor dominante. Faptul că aici nu este vorba de dezbateri pur spirituale, științific metodologice, ci de conflicte sociale reale, care pot fi doar astfel soluționate, este demonstrat de influența practic universală a acestei atitudini spirituale asupra unor domenii diverse, începînd cu consumul cotidian și sfîrșind cu politica înaltă și cu tactica militară. De aici nu rezultă cîtuși de puțin că funcțiile ideologiei și critica ei ar fi indiferente sau de o importanță secundară pentru menținerea sau destabilizarea sistemului astfel sprijinit spiritual. Să luăm de exemplu secolul al XVIII-lea ; cutremurul de la Lisabona, poemul pe care i-l dedică Voltaire *, critica pe care o face în *Candide* „celei mai bune dintre lumi", nu aveau, bineînțeles, nici o legătură directă cu politica, administrația etc. absolutismului francez. Dar critica ideologică a unor fundamente filozofice importante ale acestui sistem nu a

* Este vorba de „Poemul asupra dezastrului din Lisabona". — *(N. tr.)*.

fost irelevantă din punct de vedere practic pentru destabilizarea lui. (Această stare de lucruri reală nu este afectată cîtuşi de puţin dacă menţionăm că o atare influenţă a fost supraevaluată în multe analize burgheze, atît din punct de vedere cantitativ cît şi al efectului ei, considerat direct.) Pentru situaţia actuală, însă, o trăsătură definitorie o constituie tocmai caracterul direct al legăturii dintre baza ideologică şi praxisul social. Iată de ce considerăm că se poate susţine cu bun temei că în răsturnările sociale contemporane, factorilor pur ideologici le revine un rol calitativ mai însemnat decît în epocile precedente. Desigur, un sprijin ideologic important al monarhiei absolute l-au constituit reprezentările religioase ; atacarea acestora, chiar zdruncinarea lor, nu a afectat totuşi nemijlocit praxisul acestei monarhii în elementul ei central, hotărîtor. Or, teoriile ştiinţifico-filozofice, despre care am vorbit mereu, constituie, dimpotrivă, o potenţă care orientează practic întreaga activitate socială dominantă. De aceea, critica lor cuprinzătoare poate la fel de bine lovi, leza, distruge baza filozofică şi metoda acesteia, după cum poate duce la distrugerea bazelor spirituale ale praxisului social. Numai în aparenţă domeniile particulare sînt închise ermetic, în ciuda faptului că diviziunea muncii manipulată pare să-l condamne pe om la incompetenţă şi ignoranţă chiar în domeniul strict învecinat. În mod concret, toate domeniile, atît „sus", la nivelul metodologiei, cît şi „jos", la nivelul aplicării ei materiale, sînt foarte strîns legate. Iată de ce cuvintele doamnei Alving din piesa lui Ibsen, *Strigoii* : „Voiam să leg totul cu un singur nod. Însă cînd s-a desfăcut nodul, s-a desfăcut şi urzeala întreagă. Şi atunci am băgat de seamă că era o urzeală falsă", sînt valabile în cazul oricărei îndoieli critice, în practică nu mai puţin decît în ideologie.

Examinînd în conexiunea lor dinamică ideologiile care se opun situaţiei existente, a căror unitate în existenţa socială constituie spaţiul de acţiune pentru alternativele individuale, astfel încît acestea, fără să-şi piardă unitatea istorică, pot prezenta mari diferenţe concrete, observăm că de aspectul real central al praxisului uman cotidian ţine nu numai metoda aşa cum am tratat-o noi (a cărei utilizare se-ntinde de la sloganurile publicitare pînă la filozofia predată în universităţi), ci şi perspectiva ce se

conturează mai mult sau mai puţin clar în faţa individului în momentul luării unor decizii. Desigur, şi perspectiva este înainte de toate o categorie a vieţii cotidiene. Nu există nici un conflict la a cărui rezolvare reprezentarea unei stări viitoare (cel puţin îmbunătăţite dacă nu modificate fundamental) să nu fi avut o semnificaţie importantă pentru respectivele decizii. Varietatea empirică a unor astfel de perspective din viaţa cotidiană, care în privinţa naturii lor îşi au rădăcinile nemijlocit în viaţa privată concretă, se referă nemijlocit la individul care acţionează. Totuşi, de bună seamă, se întîmplă foarte rar ca în această nemijlocire foarte concretă să nu acţioneze şi reprezentarea principiilor generale care fac de obicei dintr-o stare generală dorită substratul unei asemenea decizii, deşi adesea respectivele principii nu sînt conştientizate. (Desigur, aici este implicat polul opus, adică situaţia nedorită ca fundament al negaţiei.) Numai deoarece astfel de principii acţionează împreună cu praxisul cotidian este posibil ca perspectivele care apar la mulţi oameni să dobîndească un caracter social general, ele putînd deveni părţi componente ale factorului subiectiv al istoriei. În epocile de tranziţie, agitate din punct de vedere ideologic, care adesea constituie pregătiri ale unor răsturnări radicale, aspectele pozitive şi cele negative ale perspectivei apar cel mai adesea simultan : perspectiva transformării generale a formelor de viaţă, care la nivel spontan nemijlocit este legată de bunăstarea personală, este de cele mai multe ori, în acelaşi cotidian, totodată o negare a existentului (sau a anumitor forme ale acestuia), precum şi o aspiraţie către un mod de viaţă nou, transformat. Am arătat de asemenea motivele care acţionează astăzi în direcţia negării situaţiei existente ; din această analiză reiese deopotrivă în mod clar că în negarea manipulării şi a fundamentelor ei teoretice se ascund şi momente ale unei perspective pozitive : aspiraţia către o democraţie care să nu fie manipulată, a cărei imagine să-şi ia culorile şi formele şi din faptele propriului trecut. Bineînţeles, o epocă din trecut — oricît de atrăgătoare şi captivantă în sine şi în reprezentările oamenilor — nu poate fi niciodată concret restabilită într-o existenţă fundamental modificată din punct de vedere economic. Cursul istoriei sociale nu este mai puţin ireversibil decît timpul însuşi. Totuşi, este foarte posibil ca astfel

de reprezentări asupra perspectivei, desigur modificate corespunzător, să poată juca un rol important şi pozitiv în perioadele de criză. Desigur, aici nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că dezvoltarea socială în ansamblul ei este inegală. Iată de ce în multe reprezentări asupra perspectivei, ţările dezvoltate apăreau ca model pentru cele rămase în urmă din punct de vedere social. Să ne gîndim, de pildă, la influenţa exercitată de Anglia postrevoluţionară asupra Franţei prerevoluţionare în secolul al XVIII-lea ş.a.m.d.

Astăzi este inevitabil ca existenţa ţărilor socialiste să exercite o anumită influenţă asupra perspectivei unor răsturnări sociale în ţările capitaliste. Desigur, cel puţin astăzi, această influenţă este foarte contradictorie. Pe de o parte este imposibil ca o critică, devenită principială, a ideologiei manipulării, să ignore pur şi simplu acest complex de probleme ; interesul crescînd pentru marxism, pentru problemele sale constituie un indiciu clar în acest sens. Pe de altă parte, din cauza manipulării brutale de tip stalinist, modul de viaţă socialist, sistemul care întruchipează. dirijează şi organizează acest mod de viaţă, a pierdut foarte mult din forţa sa de atracţie, din capacitatea sa de a servi ca perspectivă pentru depăşirea manipulării capitaliste. Modul în care s-a acţionat pînă acum în ţările socialiste pentru depăşirea metodelor staliniste nu a putut încă să modifice esenţial această imagine. Fireşte, dezvoltarea economică, nivelul de viaţă din ţările socialiste joacă un anumit rol în ce priveşte conţinutul acestei imagini. Considerăm însă că în acest caz el nu este realmente hotărîtor ; în timpul lui Lenin, cînd diferenţa dintre nivelul de trai din ţările capitaliste şi cel din noul stat sovietic era mult mai mare, influenţa ideologică a socialismului a fost considerabilă. Hotărîtor rămîne faptul că criza incipientă a sistemului capitalist nu ameninţă deocamdată nivelul atins al bunăstării ; de aceea, apărarea acestuia nu joacă un rol hotărîtor în determinarea conţinutului ideologiei îndreptate împotriva manipulării. Desigur, rămîne în continuare valabil faptul că nivelul de viaţă mai scăzut din ţările socialiste diminuează forţa lor de atracţie ca model, se opune considerării acestora drept alternativă a vieţii cotidiene capitaliste. Mult mai important este însă faptul că în modelul manipulării staliniste, unitatea

existențială dintre libertate și nevoia de sens în modul de viață, dintre viața personală și societate, de care este indestructibil legată, s-a pierdut sau cel puțin a pălit în mare măsură. După pierderea iluziei că manipularea capitalistă contemporană ar putea promova libertatea și individualitatea, s-a ivit un fel de vid, umplut cel mult cu visuri de reînnoire ale unei democrații preimperialiste sau cu visul unui socialism pur utopic : însă socialismul care nu a depășit încă în mod real manipularea stalinistă nu este deloc luat în discuție în calitate de moment ce poate fi fructificat practic în viitor. Acest lucru are drept consecință, pe de o parte, amplificarea și adîncirea dezorientării generale, iar pe de altă parte răspîndirea și creșterea influenței unor ideologii cu caracter pur idealist-utopic : ideologia, tot mereu reîntîlnită, a unei revoluții abstracte, provine, din punct de vedere obiectiv-nemijlocit, așa cum am văzut, din faptul că grupări minoritare pot dobîndi — înainte de toate prin acțiuni de tip „happening" — o anumită popularitate, dar în principal din faptul că atîta timp cît reminiscențele perioadei staliniste nu sînt depășite în mod real, teoretic, și în primul rînd practic, superioritatea metodologiei marxiste în gîndire și a modului de viață socialist în existența socială nu pot dobîndi o formă evidentă pentru întreaga lume, care să influențeze hotărîtor perspectivele acesteia.

Aceste considerații nu au fost scrise cu pretenția sau intenția de a face vreun fel de profeție politică. Ceea ce am urmărit să arătăm a fost doar cît de eterogene și, cel puțin nemijlocit, autonome sînt forțele care intervin în dezvoltarea unui astfel de complex dinamic, forțe care, în anumite împrejurări sînt capabile să cheme la viață o nouă etapă în dezvoltarea umanității. Dar ele pot da naștere unor premise și decizii politice numai în momentul în care constituie noi totalități dinamice reale. Datorită evoluției într-o direcție falsă a marxismului în timpul lui Stalin, o parte foarte importantă a acestor efecte nu poate fi cercetată încă într-un mod științific. Deoarece așa cum am mai subliniat, modul de producție asiatic a fost pur și simplu îndepărtat din marxism, decenii de-a rîndul fiind ignorat, despre o analiză științifică a lui neputînd fi vorba, astăzi sîntem în situația de a nu deține cunoștințe întemeiate științific despre bazele economice ale dezvoltărilor

asiatice. Or, orice om politic este silit permanent să țină seama de ele, să reacționeze politic-ideologic față de ele, indiferent de măsura în care este el capabil măcar să întrezărească legitățile determinante ale acestora. Necesara lipsă de fundamentare teoretică și istorică a acestei părți atît de importante a dezvoltării concrete este, împreună cu toate consecințele ei, deopotrivă o componentă importantă a acestui complex, a cărui dinamică va determina soarta speciei umane pentru un anumit timp. Faptul că pînă acum marxismul a făcut prea puțin pentru remedierea acestei carențe din ultima jumătate de secol constituie un aspect al acelei slăbiciuni care s-a împotrivit influenței sale în ce privește conturarea unei perspective pentru definirea concretă a unor scopuri social-politice. Tabloul existenței sociale contemporane ar putea fi incomplet pînă la neadevăr în absența acestei constatări cu caracter negativ-critic. Să nu uităm aici că lipsa acestui moment din cunoașterea marxistă a existenței sociale a contribuit de asemenea la diminuarea rolului marxismului în dezvoltarea tendințelor autentic socialiste în cadrul factorului subiectiv aflat acum pe cale de constituire.

O ontologie autentică, în primul rînd cea marxistă, trebuie, date fiind aceste condiții subiective și obiective, să se limiteze la constatarea precaută a unor determinații foarte generale. Pe de o parte, se reliefează faptul că pe această treaptă înstrăinarea este mult mai puțin dependentă de momentele particulare ale procesului economic decît înainte. Procesele sociale care dau naștere înstrăinării apar de cele mai multe ori ca microcosmosuri în cadrul procesului de ansamblu, în ele rămînînd active determinațiile esențiale ale acestuia. Chiar și acest lucru ne retrimite la constatarea anterioară, și-anume că noile forme de înstrăinare apar de regulă ca moduri de manifestare ale unui progres, ale unei dezvoltări mai înalte la nivelul genericității în-sine. Dar faptul că această genericitate în-sine se autonomizează într-un mod nou față de pentru-sinele ei, dînd naștere chiar unor forme de manifestare a căror dinamică pare să fie îndreptată direct către anularea acestui pentru-sine, către înlocuirea lui completă printr-un în-sine, care ridică pretenția de a fi însuși pentru-sinele, dă naștere nu numai unei sfere de acțiune mai condensată, mai bogată a înstrăinării. Aceasta însăși de-

vine, în ciuda univocității ei în problema principală, o forță care îmbracă extrem de multe forme și care atacă personalitatea omului din toate direcțiile. Desigur, aici nu trebuie să trecem cu vederea faptul că contradicția dialectică dintre genericitatea în-sine și genericitatea pentru-sine determină la nivelul social global o contradicție analoagă cu cea care apare la nivelul vieții individuale între dezvoltarea capacităților umane și cea a personalității umane. Firește, nici în acest caz nu este vorba de o simplă analogie între macrocosmosul social și microcosmosul individual. Tocmai deoarece ambele contradicții sînt declanșate de aceleași procese sociale, ele au forme autonome de existență atît în ce privește conservarea cît și suprimarea lor. Autoeliberarea individului de propria sa înstrăinare presupune în împrejurările descrise o înțelegere critică mai avansată a acestor complexe care acționează atît de complicat, decît era necesar în epocile anterioare. Aceasta nu înseamnă, desigur, că lupta împotriva înstrăinării ar fi devenit o chestiune pur personală, interioară ; cu atît mai puțin s-ar putea vorbi de ea ca de un proces de eliberare a unei așa-zise individualități pure de tendințele alienante ale unei societăți în genere. Încă atunci cînd am vorbit despre fenomene cum sînt conformismul non-conformist, am putut observa că o astfel de tendință nu face decît să-l fixeze și mai puternic pe individ de înstrăinarea sa.

Toate acestea au drept consecință creșterea ponderii momentului ideologic în eliberarea de sine, subliniind însă totodată în mod energic caracterul ei social insuprimabil. Această situație apare foarte limpede în raportul capitalismului cu obiectivațiile ideologice superioare. În timp ce pe treptele de dezvoltare precedente ale capitalismului atît arta comună, de nivel scăzut, cît și așa-zisa artă oficială, academică, schematică stăteau direct sau vizibil mijlocit în serviciul tendințelor dominante de înstrăinare, progresul în artă — chiar în sens pur estetic — fiind reprezentat de curente care se revoltau împotriva acestor tendințe, marele capital din zilele noastre a încercat, adesea cu succes, să pună în serviciul fixării înstrăinării în viziunea asupra lumii tocmai tendințele avangardiste ale artei, cele progresiste din punct de vedere artistic. Bineînțeles că și în arta din trecut au existat curente apologetice ; semnifi-

cativ însă este faptul că acestea nu numai că înjoseau conținutul marii arte, dar însăși inovațiile importante din sfera formei artistice erau degradate de către acestea în produse pseudoartistice, în kitsch-uri. Dar pătrunderea influenței marelui capital într-o sferă considerabilă a creației artistice de avangardă este un fenomen propriu lumii manipulării contemporane. Din punct de vedere ideologic, aceste fenomene ne interesează aici în primul rînd ca mijloc de consolidare a înstrăinărilor, atît în societate cît și la nivelul indivizilor care o compun.

Măsura în care aceste aspecte devin conștiente și dacă această conștientizare are loc în plan social sau individual, nu ne interesează aici. Nu dorim să apreciem motivațiile. Acestea pot fi, conform genezei lor, critice, opunîndu-se existentului, revoltîndu-se împotriva lui.

Dar atunci cînd ideologii — dintr-o indignare sinceră împotriva a ceea ce reprezintă Auschwitzul, bomba atomică etc. — schițează un tablou asupra lumii în care oricărei opoziții față de noile forme de înstrăinare i se răpește apriori orice speranță de biruință, ei nu fac decît să sprijine în praxisul lor, indiferent de ceea ce intenționează, sistemul înstrăinării manipulante [142]. Conexiunile, interacțiunile dintre tendințele individuale de opoziție față de propria înstrăinare și pozițiile ideologice față de situația socială în totalitatea ei (sau față de unul din complexele importante) sînt așadar extrem de complicate, conturînd în felul acesta un spațiu de acțiune și pentru ceea ce Engels a denumit în artă „triumful realismului" : posibilitatea transformării unei tendințe false, retrograde, la nivelul conștiinței subiective, într-un factor obiectiv progresist, într-o încercare practică de distrugere a înstrăinării. (Desigur, posibilitatea opusă există de asemenea.) Dar dezvoltării complicate, inegale datorate unor astfel de conexiuni îi este caracteristic faptul că momentul adesea menționat, și anume marea importanță care revine ideologiei în soluționarea complexelor alienante, acționează în mod polar ; deoarece componenta care vizează ideologia („deciderea prin luptă" a conflictelor) se amplifică în ra-

---

[142] Desigur, un atare punct de plecare, mai precis respingerea categorică a unor fenomene ca Auschwitzul, bomba atomică etc. nu trebuie să ducă neapărat la o astfel de atitudine ; din șirul contraexemplelor să îl cităm aici doar pe G. Anders.

port cu cea preponderent formală, „triumful realismului" în artă presupune o conştiinţă mult mai profundă decît cea existentă în secolul al XIX-lea ; or, şansele acesteia se apropie adesea, în medie, de un punct zero. Există, desigur, în acest sens, şi tipuri de transformare bruscă. Dar, ca pretutindeni unde este aplicată metoda marxistă de analiză a fenomenelor, constatarea unei astfel de conexiuni extrem de generale nu înseamnă admiterea unei varietăţi nelimitate a soluţiilor şi nici un şir cauzal prescris într-un mod strict legic. Astfel de formulări conturează condiţiile generale, cu alte cuvinte, spaţiile de acţiune înăuntrul cărora se pot reliefa factorii concret activi din acel moment al praxisului (unor indivizi sau grupuri) în existenţa lor întocmai-astfel. Prin urmare, cursul faptelor conţine întotdeauna elemente insuprimabile ale întîmplării. Cititorul nostru ştie din consideraţiile de pînă acum, că astfel de întîmplări constituie elemente ale existenţei-întocmai-astfel a oricărui proces din orice complex de existenţă, că ele apar deosebit de pregnant în existenţa socială şi că insuprimabilitatea lor se intensifică sau dispare în funcţie de importanţa pe care o au actele pur personale în cadrul respectivului proces. Iar aici a fost vorba în primul rînd de şansele sociale ale autoeliberării individului de propria sa înstrăinare.

Iată de ce întîmplarea este prezentă şi în procesul social de suprimare a bazelor economico-sociale ale înstrăinărilor. Aici are loc o deplasare de proporţii atît de mari încît aceasta apare nemijlocit ca ceva diferit. Căci întîmplările — în acest caz înclinaţiile, atitudinile, capacităţile şi bazele educaţiei indivizilor etc. — sînt în cazul pe care tocmai l-am tratat, trăsături individuale a căror existenţă în general şi a căror combinare la nivelul respectivelor personalităţi are în mod necesar, din punct de vedere al evenimentelor sociale, un caracter preponderent întîmplător. Dacă însă este vorba de înseşi aceste evenimente, aici apar în mod spontan grupări tipologice, ale căror dimensiuni, naturi prezintă încă la nivel nemijlocit şi concret caracteristici şi direcţii sociale dominante ; fundamentarea socială a acestor tipuri se manifestă încă în gradul de probabilitate a existenţei lor, a nivelului lor de dezvoltare etc. Această probabilitate rezidă în mod obiectiv în existenţa socială, dar ea nu poate fi „testată", iar din eventualele

„teste“ concepute în acest sens nu se pot obține probabilități statistice exacte. Căci tocmai aici iese în evidență faptul că orice cotitură în dezvoltarea socială are un caracter calitativ. Acest lucru este ușor de sesizat pentru oricine compară raporturile economice fundamentale ale diferitelor formațiuni. Desigur, începuturile unei astfel de cotituri sînt prezente obiectiv *in statu nascendi* și în trecerea de la o formațiune la alta, ele putînd fi destul de greu detectate cu exactitate științifică. De fapt, pînă în prezent ele au fost și foarte puțin cercetate. (Deținem, de pildă, încă foarte puține cunoștințe certe asupra perioadei istorice care a urmat descompunerii economiei sclavagiste și formării feudalismului). În legătură cu tipurile umane care domină într-o etapă lucrurile sînt mai complicate. Ce-i drept, mai ales de la Pareto încoace, sociologia modernă a efectuat cercetări asupra așa-ziselor „elite“ ; dar dacă o societate relativ formată știe practic sigur de ce fel de „elită“ are nevoie, pe care o și produce, asemenea cunoștințe nu mai pot fi aplicate în cazul trecerii la noi forme de societate. Căci eșecul unei formațiuni, sau al uneia din etapele ei, se exprimă foarte evident, în incapacitatea „elitei“ ei de a se adapta ideologic și practic noii realități care se impune, cu alte cuvinte, de a percepe în mod adecvat conflictele reale și metodele adecvate soluționării acestora. Faptul că ne situăm tocmai la începutul unei astfel de cotituri se vede foarte limpede chiar în acest domeniu. Există deja — și nu numai în rîndurile celor revoltați — un număr tot mai mare și tot mai important de opozanți care își îndreaptă critica nu împotriva slăbiciunilor unor politicieni, ci împotriva pozițiilor metodologice care stau la baza dominației actuale, începînd cu praxisul cotidian și sfîrșind cu metodologia științelor, cu bazele lor „filozofice“ [143].

Evenimentele politice mondiale la care ne-am referit mai sus sînt atît de importante tocmai deoarece ele dezvăluie limitele praxisului — care trecea drept solid fundament științific — în problemele de viață hotărîtoare. Faptul că în viața cotidiană aceste limite sînt apreciate de cele mai multe ori ca erori individuale ale unor politicieni, indică stadiul în care ne aflăm : întîlnirea dintre critica filozofic-științifică și cea spontan-ideologică, care provine din nemulțumirile vieții cotidiene, nu s-a produs într-o mă-

---

[143] Asupra acestei probleme a apărut în Statele Unite o literatură foarte bogată. Criticul de departe cel mai însemnat al sistemului manipulării este în prezent C. Wright Mills.

sură suficientă. Neîndoielnic, evenimentele importante la care ne-am referit, nu numai că dau ambelor tendințe un impuls puternic, dar accentuează și intensifică întîlnirea lor. Și nu doar întrucît încă în acest stadiu a apărut în mod clar incapacitatea claselor dominante și a „elitelor" acestora de a acționa altfel decît în vechiul mod, obișnuit, față de evenimente, ci și întrucît în această epocă de tranziție probabilitatea ca nivelul depășit al fundamentelor sistemului să se dezvăluie într-un mod și mai general și variat, a devenit foarte mare. Chiar luînd în considerație faptul că din cauza rămînerii în urmă — despre care am vorbit adesea — în ce privește aplicarea economiei marxiste la prezent, ne lipsesc în mare măsură acele premise clare care au stat la baza metodei și cercetărilor lui Marx asupra epocii sale, nu trebuie să fii utopist pentru a fi convins că nu toate dezvoltările eronate din trecut s-au dezvăluit deja ca forme ale problematicii actuale acute. Este suficient să ne gîndim la problema negrilor, ale cărei începuturi datează din epoca importului de sclavi, dar care abia în zilele noastre — odată cu situația creată de războiul din Vietnam, cu falimentul neocolonialismului — au dus la prăbușirea politicii externe dirijate de CIA. Devine treptat vizibil că aici este vorba de conflicte în care caracterul obiectiv irezistibil al apariției genericității în-sine (în problema negrilor, integrarea lor) poate intra în contradicție cu genericitatea pentru-sine, singura aptă să soluționeze în mod real, social-uman acest conflict. Contradicția, întotdeauna latentă, devine acută abia pe o treaptă foarte evoluată. Cine garantează că într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat nu se va petrece același lucru și cu o moștenire socotită pînă acum glorioasă ? Nici referirea la atari posibilități nu trebuie considerată drept o profeție. Căci cu metodele utilizate azi, nu se poate administra decît ceva care ar funcționa și spontan într-un mod oarecare. De îndată ce în domeniul manipulării omogene „extrapolante" apare o realitate eterogenă, este necesar — cel puțin în multe cazuri de mare însemnătate — ca înțelepciunea acestei manipulări să eșueze atît teoretic cît și practic.

În felul acesta, centrul teoretic (și care odată va deveni practic) al crizei înseși și al depășirii ei devine falsa poziție a omului față de realitate (ca urmare a sistemului manipulării) și depășirea acesteia. O caracteristică comună a răsturnărilor sociale autentice o reprezintă faptul că ati-

tudinile false față de realitate, devenite piedici în calea unui mod de viață adecvat, sînt distruse ideologic și înlocuite cu noi atitudini, cu observații corespunzătoare. Analizele noastre concret sociale au arătat că observația, făcută inițial, și anume că în ideologia prezentului Carnap (și neopozitivismul) ar juca același rol pe care Toma d'Aquino l-a jucat în evul mediu, nu este în esență o exagerare. Pentru situația ideologică proprie perioadei postbelice, este caracteristic faptul că un om de știință de talia lui A. Gehlen aprecia în 1961 stadiul respectiv al ideologiei drept o cucerire definitivă a dezvoltării umanității, propovăduind — cel puțin în ce privește ideologia — un sfîrșit al istoriei. El consideră că concluzia ar fi „mai puțin șocantă dacă menționez că din punct de vedere al ideilor nu mai este pe viitor nimic de așteptat, că umanitatea trebuie să trăiască în cercul reprezentărilor după care ne conducem în prezent, desigur, foarte variate. Pe cît de dependentă religios este omenirea de marile tipuri de doctrine ale mîntuirii sufletului, formulate de foarte multă vreme, la fel de sigur este fixată în autoînțelegerea ei civilizatorie... Risc astfel prezicerea că istoria ideilor este încheiată, și că am pășit în postistorie... Terra a intrat într-o epocă în care poate fi cuprinsă într-o privire, atît optic cît și informațional, în care nu se poate produce nici un eveniment de importanță mai mare care să nu fie anticipat, el nemaiprezentînd astfel nici o surpriză. Alternativele sînt cunoscute, ca și în domeniul religiei, și în toate cazurile sînt definitive“ [144]. Este greu să-ți închipui o mai clară proslăvire a caracterului absolut perfect și definitiv al manipulării universale. Înstrăinarea omului apare, aici, într-o formulare de o claritate rar întîlnită, drept stadiul final definitiv al dezvoltării umanității.

Acest caracter definitiv al înstrăinării, afirmat în mod abil, este acum pe cale să se năruie în aproape toate țările în care el a dominat ideologia. Indiferent de măsura în care acest crah a avut loc deja într-un mod obiectiv-social, el este atît de evident încît mulți dintre cei care erau încă orbi (sau făceau pe orbii) față de acest fenomen par gata să-l vadă și să-l facă cunoscut mai departe. Aceasta înseamnă că toate încercările de opoziție izolate și, ca atare,

---

[144] A. Gehlen. ***Studien zur Anthropologie und Soziologie***, [H. Luchterhand]. Neuwied-Berlin, 1963, p. 322—323.

cel mai adesea condamnate la tăcere, împotriva înstrăinărilor încep să se facă auzite. Să salutăm acest început al unor noi posibilități ale dezvoltării, chiar dacă sîntem siliți să constatăm că în mod obiectiv opozițiile individuale, cele pur teoretice și cele politico-sociale împotriva înstrăinării, sînt încă departe de a se însuma într-un factor subiectiv eficace din punct de vedere practic. Nu poate fi sarcina unei cercetări filozofice ca cea de față să anticipeze modul, direcția și momentul în care se va produce acest lucru ; de asemenea, ea nu posedă nici mijlocul pentru a prevedea cu o anumită probabilitate cursul acestei mișcări. Din punct de vedere filozofic, se poate întrevedea doar faptul — și acest lucru nu este puțin — că orice fel de opoziție față de manipulare, orice cotitură în direcția depășirii ei ascunde în sine, ca esență, orientarea spirituală și practică către realitate, către existența socială în calitate de bază a oricărei gîndiri și acțiuni care, în teorie și praxis, pot duce la instituiri teleologice. Pe cît se pare, o confruntare care apare în felul acesta (și devine tot mai pronunțată) dintre existența socială și încercările de a o manipula precum și metodele acestei manipulări, va constitui conținutul cel mai profund al următoarelor bătălii spirituale, centrul mai mult sau mai puțin conștient al luptelor politico-sociale. Așadar, reorientarea către existența socială însăși, ca bază insuprimabilă a oricărui praxis, uman, a oricărei gîndiri autentice, va caracteriza eliberarea de sub imperiul manipulării a tuturor domeniilor vieții. Această tendință fundamentală este previzibilă din punct de vedere filozofic. Imposibilitatea de principiu de a anticipa cu mijloacele filozofiei existența-întocmai-astfel concretă a unor astfel de mișcări, nu înseamnă, desigur neputința gîndirii marxiste de a analiza calitățile concrete ale unor procese reale. Dimpotrivă, tocmai deoarece marxismul este capabil de a recunoaște esența, principiul unei mișcări sociale, atît în generalitatea ei cît și în particularitatea și unicitatea ei, el poate sesiza în mod adecvat conștientizarea unor astfel de procese și o poate favoriza în mod concret. Marxismul rigid de tip stalinist eșuează în mod necesar în fața unei atari sarcini. Dacă în cadrul crizei actuale a manipulării, paralel cu încercările de găsire a unor soluții reale pentru societate și indivizi, marxismul se regăsește pe sine cu adevărat, această me-

nire a sa va putea deveni realitate. Într-o scrisoare din 1843, care ne introduce în scrierile de tinereţe ale lui Marx, publicată în *Analele germano-franceze*, acesta afirmă în mod programatic „Reforma conştiinţei constă *numai* în a face lumea să devină conştientă de propria ei conştiinţă, în a o trezi din visul ei despre sine însăşi, în a-i *explica* sensul propriilor ei acţiuni“ [145]. Lucrarea de faţă tinde către renaşterea metodei ce face posibilă o astfel de explicaţie, dînd impulsuri care să înlesnească un refuz faţă de situaţia actuală.

---

145 K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 381.